DE VRIJZINNIGE GODSIDEE

★

DE VRIJZINNIGE GODSIDEE

DE VRIJZINNIGE GODSIDEE

EEN BOEK OVER GODSVOORSTELLINGEN EN OVER GELOOF

DOOR DR. M. C. VAN MOURIK BROEKMAN

BIJZONDER HOOGLEERAAR AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT

1928

J. PLOEGSMA / ZEIST

INHOUD

	pag.
Ter inleiding	11
I. De groote verscheidenheid van Godsvoorstellingen	13
II. De Ordening der Verscheidenheid	31
III. Enkele hoofdgroepen van Godsvoorstelling	39
IV. De geavanceerde Godsvoorstellingen nader beschouwd	51
V. De Waarheidsgrondslagen der vrijzinnige Godsidee	128
VI. De Openbaring Gods	159
VII. Christendom en Christus	205
VIII. De vrijzinnige Godsidee	286

HOOFDSTUK I.

DE GROOTE VERSCHEIDENHEID VAN GODSVOORSTELLINGEN.

De groote verscheidenheid. — Zeven levensbeelden. — 1°. Primitief geloof in krachten. — Veelzijdig geloof in geesten. — Magie. — Ontzag en vrees. — 2°. De Dionysosreligie. — 3°. De mysterieëndiensten. — 4°. De persoonlijke godsdienstigheid van den yogi. — Yoga-oefeningen. — Hedendaagsche overeenkomsten. — 5°. De Mysticus. — Mystiek in de religie. — Mystiek en ecstase. — Mystieke geaardheid. — 6°. Het Katholicisme. — Statisch karakter. — Wetsreligie. — De Kerk als genade-instituut. — De priesterschap. — De organisatie. — 7°. Het Protestantisme. — Dynamisch in oorsprong weer statisch geworden. — Het waarheidsbegrip. — Karakter der leergeloovigheid. — Zedelijke daadstuwing. — De eeredienst.

HOOFDSTUK II.

DE ORDENING DER VERSCHEIDENHEID.

De indeeling van Tiele. — Natuurgodsdiensten. — Ethische godsdiensten. — Revisie der voorstelling van ontwikkeling. — Spengler's morphologie. — De consekwenties. — Zijn indeeling van „gelijktijdige" geschiedenis.

HOOFDSTUK III.

ENKELE HOOFDGROEPEN VAN GODSVOORSTELLINGEN.

1°. Primitieve Godsvoorstellingen. — Vruchtbaarheidsgoden. — Psychoanalytische beschouwingen. — De Zonnevereering. — Vuur en zonnedienst. — Ichnaton's zonnereligie. — De voorstelling van den Oppergod.

2°. Geavanceerde Godsvoorstellingen. Ethische religie. — Verwantschap tusschen God en mensch. — God de Heilige. — Het godsdienstige element vergeestelijkt. — Verzedelijkte Cultus. — Profeten, apostelen, predikers. — Geheel het leven in den godsdienst betrokken.

HOOFDSTUK IV.

DE GEAVANCEERDE GODSVOORSTELLINGEN NADER BESCHOUWD.

1°. Godsvoorstellingen met een overwegend accent van voelen, willen, denken. — De onderlinge verhouding der geestelijke functies. — *a.* Algemeene, bijzondere, samengestelde gevoelens. — Het liefdegevoel in de religie. — Liefde tot God. — De waardeering van gevoelsreligie. — *b.* Verhouding van wilsreligie tot gevoelsreligie. — Oproep tot zedelijke gezindheid en daad. — Kant's beschouwingen. — Andere denkers in den geest van Kant. — Orthodoxie en rechts-modernisme. — Waardebepaling in wilsreligie het kernpunt. — *c.* Denkreligie. — Het element van weten in „gelooven". — Het denkleven in den mensch. — Dogmatiek, wijsgeerige systematiek. — Verstandelijkheid en redelijkheid. — Het verruimende van een denkreligie.

2°. Godsvoorstellingen van een sterk persoonlijk karakter. — De invloed van persoonlijkheden. — De profeten Israels. — Uitspraken van Jezus. — Paulus. — Augustinus. — Tauler, Ruusbroec, Thomas à Kempis, Luther. — Overzicht van het voorafgaande.

3°. Godsvoorstellingen in een gemeenschapskader gestempeld. — De verhouding van het individueele en gemeenschappelijke in het geloofsleven. — Het leergezag der Katholieke Kerk. — De Godsleer dier Kerk. — Protestantsche geloofsleer. — Hoogkerkelijk Protestantisme. — De waarde van Dogmatiek.

4°. Godsvoorstellingen gevormd onder een sterken zedelijken, socialen, cultureelen, godsdienstigen aandrang. — De voorstelling van den wordenden God. — Wells — Van Senden. — De grondslagen dezer voorstelling. — De voorstelling van God als het Gansch Andere. — Otto's studie. — Luther's Godsvoorstelling. — Barth's theologie. — Het strenge dualisme. — De beide Godsvoorstellingen.

5°. Godsvoorstellingen op den grondslag van verschillenden persoons- en rasaanleg. — A. de Persoonsaanleg. — Karakterverschillen. — Indeeling van Heymans. — Indeeling van Jung. — Leeftijdsverschil. — Het sexeverschil. — Karakter, leeftijd, sexe als determinanten. — B. De Rasaanleg. — De verhouding Semitisch-Arisch. — De Joodsche geest. — Statistische gegevens. — Indrukken uit het Oude Testament. — Het uitverkoren volk Gods. — De Tien Geboden. — Trekken in het Godsbeeld. — Twee zijden: despotisme en majesteit. — Trekken van teederheid. — Overheerschende tendensen in een geloovigheid. — Israel het volk van den Godsdienst? — Het Arische ras. — De denkaanleg van het ras. — De Godsvoorstellingen. — De immanentie-gedachte. — Het Oosten en het Westen — Mahatma Gandhi. — Vergelijking van Semitisch-Arisch. — Het Christendom uit het Jodendom geboren? — De karakteristiek van den wil. — Onze eigen cultuur. — Jezus' rasaanleg. — Paulus als stichter der christelijke Kerk. — Christus in plaats van de Wet. — De beënging van leer. — Bloedtheologie. — De judaiseering van het Christendom naar den vorm. — De judaiseering naar den geest. — Stroomingen tegen het proces van judaiseering. — De ban van den Joodschen geest. — Verzet tegen dezen geest. — Het Semitisch gekleurde Christendom.

HOOFDSTUK V.

DE WAARHEIDSGRONDSLAGEN DER VRIJZINNIGE GODSIDEE.

De opzet van het vervolg. — De inductieve contra de deductieve methode. — Bezwaren tegen de deductieve methode. — Het verwijt van subjectivisme en relativisme tegen de vrijzinnigheid ingebracht. — Het onvermijdelijke van een subjectief uitgangspunt. — Het vraagstuk der Waarheid. — Kant's verband leggen tusschen zintuigelijke waarneming, verstand en rede. — Zijn houding tegenover rationalisme en empirisme. — De werking van den menschelijken geest. — Beschouwingen over een a priori. — Vergelijking tusschen denken en zien. — De leer der Anschauungsformen. — De categorieën-leer. — Transcendentaal-philosofie. — De conclusie voor het godsdienstige waarheid-kennen. — De kwestie der subjectiviteit. — De geest der menschen. — De beschouwingen der voluntaristen. — Het gevoel. — Het verstand. — Verstand en rede. — De samenhang van redelijkheid en gevoelen en willen. — De verhoudingen op godsdienstig gebied. — Is het fundament van gevoelsleven niet wilsleven? — Is niet in het religieuse leven denken aanwezig? — De beteekenis van harmonischen samenhang. — Verhouding tusschen geloofservaring en geloofsbeschouwing. — De vrees voor rationalisme. — Het juiste stellen der verhoudingen. — De term Rationalisme. — De term Het Irrationeele. — Roessingh's uiteenzetting. — Het nieuwe en goede in deze voorstellingen. — De verhouding van rationeel en irrationeel. — Irrationalisme mag geen stelsel zijn. — Pleidooi voor den samenhang van geestesfuncties in het geloofsleven. — Er is geen specifiek vermogen van Godskennis en Godsnadering.

HOOFDSTUK VI.

DE OPENBARING GODS.

I. Godsdienst berust op Openbaring. — In Openbaring wordt de objectieve grondslag van het subjectieve gelooven geboden. — Openbaring is een gezichtspunt. — Geloof door God gewekt heeft zijn menschelijke zijde. — Drie mogelijkheden ter verklaring der verscheidenheid. — De voorstelling van vele goden. — Heeft één God zich in verschillende gestalten geopenbaard? — De meest bevredigende oplossing te zoeken in een verscheidenheid van menschelijke gesteldheden. — Het subjectieve en objectieve elkanders complement. — Zwakke pretenties der Orthodoxie. — Herziening der theologie noodig. — II. De kwestie van het supranaturalisme. Niet alle supranaturalisme geloochend. — Onderscheid tusschen de orthodoxe en moderne zienswijze. — Het essentieele punt van verschil is de Godsvoorstelling. — De beeldende uitspraken wijzigen zich. — De strekking naar het Monisme. — Het werken Gods in de Natuur. — De natuurwetensch. kijk op de Natuur. — De verhouding van een natuurwetenschappelijk en een religieus wereldbeeld. — Welke Godsvoorstelling is in dit verband bevredigend? — De voorstelling van God als Schepper. — De evolutieleer. — III. Het vraagstuk van het wonder. — De verhouding Geloof en Historie. — De historische overlevering aan onderzoek te onderwerpen. — Het wonder levert geen bewijs van waarheid voor een geloof. — De voorliefde voor het wonder. — De wonderen van Jezus als bewijs zijner Godheid. — Het beroep der R. K. Kerk op het wonder als bewijs van hààr eenig bestaansrecht. — De rel. aanvaarding van

wonder. — Het wonder als exact waarneembaar verschijnsel. — De bijbelsche wonderen, reconstructie van historiciteit. — Het vrijzinnige standpunt principieel hierdoor niet gewijzigd. — IV. De kwestie van algemeene en bijzondere Openbaring. — De bijzondere gekomen na de algemeene. — Verwarringen. — God ons onbegrijpelijk in de orthodoxe zienswijze. — Het Goddelijke èn menschelijke als factoren van verklaring. — Het bijzondere sluit het algemeene in, het algemeene krijgt gestalte in het bijzondere. — Streven naar Universalisme. — Het Christendom in zijn bijzonder karakter.

HOOFDSTUK VII.

CHRISTENDOM EN CHRISTUS.

I. Er is niet één Christendom. — Gestalte als voorstelling. — De menschelijke persoonlijkheid. — Massale gestalten. — Christendom als gestalte. — Het saambindende in de verscheidenheid. — Christus als kernpunt. — Definitie van Christendom. — Het Christendom niet te monopoliseeren. — De pluriformiteit des geloofs. — Velerlei stempeling. — Katholicisme en Protestantisme beide voortgebracht door het Christendom. — Een korte schets van den ontwikkelingsgang van het Christendom. — Vier hoofdgestalten van het Christendom. — II. De Christelijke verlossingsleer in het orthodoxe Protestantisme. — Gods wezen het punt van discussie. — De val van Adam. — De erfschuld. — De satisfactieleer. — Een justitieele opvatting van voldoening. — God kan niet vergeven. — De betalingsvoorstelling. — Christus als offer. — Verzoening en Communie. — Beteekenis der bloedstorting. — Twee hoofdgedachten omtrent het offer van Christus. — Offer tot vergeving van zonden. — De reinigende kracht van het bloed van Christus. — De Roomsch Katholieke offerleer. — De avondmaalsbeschouwing in den Heidelbergschen Catechismus. — De ons aannemelijke offergedachte. — Voorstelling van het plaatsbekleedend lijden. — III. De Middelaarsgedachte. — De algemeenheid van dit geloof. — De voorstellingen in het Nieuwe Testament. — De priestergedachte in de Katholieke Kerk. — Christus als priestermiddelaar in het Protestantisme. — De gedachte van middelaarschap aanvaard in religieusen, niet in dogmatischen zin. — De grondslag: zondebesef. — Genadebesef. — Gods genade. — De vrijzinnige verlossingsgedachte. — IV. Christocentrische beschouwingen in het rechts-modernisme. — Het karakter van het rechtsmodernisme. — Verschillende mentaliteit. — Een verhouding te bepalen tot het Geheel van nieuwe stroomingen. — De verhouding van het rechts-modernisme tot de tendens van religieus leven in onzen tijd. — V. Een onderscheid van begrip te bepalen tusschen Jezus en Christus. — De historische werkelijkheid in of àchter het Nieuwe Testament. — De god geworden mensch òf de mensch geworden god. — Het oordeel, dat de historiciteit van Jezus loochent. — Verdediging van de historiciteit van Jezus. — Moet de moderne theologie een keuze doen? — VI. Uitgangspunt voor verder. — De godsdienstprediking van Jezus. — Het Koninkrijk Gods. — De Vader-voorstelling van God. — Christendom: godsdienst en zedelijke levensordening der Liefde. — Naast liefde gerechtigheid. — Ethiek of Moraal? — Jezus en het sociale probleem. — Zijn moraal individualistisch. — Toch blijft onze sociale tijd op hem ingesteld. — De zuiverheid zijner beschouwingen. — Het geven van beginselen. — Onze houding tegenover de Bergrede. — Het recht van verwerking naar gelang van een eigen Cultuur. — VII. De zedelijke cultuur rondom de gestalte van Jezus. — Weinig historisch bekend. — Over levensbeschrijvingen. — De Persoonlijkheid. — Verschillende gezichtspunten. — Het gezichtspunt van het daemonische. — De idealiseering der persoon. — De Jezus-beeltenis. — Het Christologische vraagstuk. — Christus

absoluut, niet Jezus. — Christocentrisch en Jezucentrisch geloof. — Vrijzinnige geloovigheid christocentrisch of Jezucentrisch? — Christusbeschouwing van vrijzinnige zijde. — Benamingen in het Nieuwe Testament. — Wat dunkt u van den Christus? — De kosmische en universeele Christus. — De mystieke en innerlijke Christus.

HOOFDSTUK VIII.

DE VRIJZINNIGE GODSIDEE.

Nadere bepaling der Godsidee. — Het onkenbare van God. — God aangeduid als Mysterie. — De ideëen God en Mensch roepen elkaar op. — Gelooven als karakterdaad. — De verhouding van waarheid en waarde in het gelooven. — Een vijftal waardebepalingen. — Onderscheid tusschen het Godswezen en de Godswerkelijkheid. — Het Kantiaansche standpunt. — De strekking van het leven naar het transcendente. — De realiteit van het transcendente. — Karakteriseeringen van Gods Wezen. — Versterkte en ontkennende voorstellingen. — De Godswerkelijkheid als Macht en Kracht. — De verhouding van God en mensch, God en wereld. — De voorstelling van Gods levensleiding. — Het Theodiceeprobleem. — De strijd van God met den mensch. — De fout der anthropocentrische probleemstelling. — Het goed en kwaad als grootste levensraadsel. — De voorstellingen van God als Geest en als Liefde. — De verhouding God en wereld. — Godsvoorstelling afzonderlijk aan de orde gesteld. — De voortstelling van Gods persoonlijkheid. — Persoon en Persoonlijkheid. — De controverse Theisme-Pantheisme. — God Persoonlijkheid of Gesteldheid. — Criteria van identificatie en immanentie in het pantheïsme. — Drie trekken van het pantheïsme. — Een drietal factoren, die aan pantheïsme ook thans ten grondslag liggen. — Tegenstellingen en nuanceeringen. — De kwestie Monisme-Dualisme. — Theïsme en Pantheïsme geen Schlagwörter voor de vrijzinnige geloofsrichting. — De strekking der vrijzinnige beschouwingen. — Het Humanisme als historische grondslag. — De voornaamste trekken. — Het Christendom en het Universalisme. — De verhouding van Individu en Gemeenschap. — De toekomst.

TER INLEIDING

Uit den aard der zaak is het onderwerp van dit boek een, dat op verschillende wijze kan worden behandeld. Het kan historisch-beschrijvend geschieden; men kan er kerkelijk-dogmatisch over schrijven; een bepaalde Godsidee kan apologetisch worden behandeld. Wij willen het op onze wijze doen, en veeleer psychologisch-cultureel-wijsgeerig er in doordringen. Hierbij zal het historisch-beschrijvende deel, zij het ook slechts schetsmatig gegeven, niet gemist kunnen worden, daar dit het materiaal van bespreking moet aanbieden. Als ik genoemde drieledigheid naar voren breng, dan is het om enkele dingen in het bijzonder tot hun recht te doen komen.

1°. Wij willen de Godsidee laten zien in verband met de zielsgeaardheid en denkwijze van menschen. De Godsidee vertoont zich in het beeld van meerdere Godsvoorstellingen, waarin naast overeenkomsten groote verscheidenheden en zelfs tegenstellingen tot uiting komen.

2°. Wij zullen oog hebben voor den samenhang der voorstellingen met bepaalde tijdstroomingen. Menschen staan niet afzonderlijk naast elkaar, maar vormen gemeenschap, welke hun persoonlijke overtuigingen beïnvloedt en zelfs modelleert. De Godsidee wordt meermalen in een gemeenschapskader gestempeld.

3°. Tenslotte kan in redelijke bezinning de Godsidee worden doordacht, waarbij het er om gaat een eigen vrijzinnig standpunt te vestigen.

Het eerste beschrijvende gedeelte — de vier eerste hoofdstukken — bereidt het tweede, het beschouwende voor. Den wijsgeerig niet geschoolde zal het hoofdstuk V over De Waarheidsgrondslagen der Vrijzinnige Godsidee allicht moeilijkheden opleveren, maar de aanhef over de methode bl. 128—130 brengen wij toch gaarne onder zijn aandacht, zij het dat hij het overige oversla. Het is niet alleen voor moderne theologen, maar ook voor den vrijzinnigen geloovige noodig zich zoo goed mogelijk rekenschap te geven van het standpunt, waarop men staat ten aanzien van de waarheid in het algemeen, het kennen van God in het bijzonder.

Wij hebben bij het schrijven van het boek ons voortdurend ook leeken voor oogen gesteld, die belangstelling en ontwikkeling genoeg hebben om zich in een hun gewichtige zaak te verdiepen.

HOOFDSTUK I.

DE GROOTE VERSCHEIDENHEID VAN GODSVOORSTELLINGEN.

Die verscheidenheid is zoo groot, dat het voorshands niet mogelijk is daarin een ordening te brengen. Men zal moeten beginnen met eenig overzicht om zich dan af te vragen, of en op welke wijze de veelheid herleid kan worden, zoo niet tot een enkelvoudigheid dan tot enkele groepen.
Maar wil men een overzicht geven, dan kan men wel beginnen, maar niet eindigen. Voor ons doel, om een uitgangspunt tot bespreking der Godsidee te hebben, zou dit allerminst dienstig zijn. Het gaat niet aan om een breed aperçu te geven. Maar typeeren moeten wij wel, juist om de verscheidenheid van Godsvoorstellingen te doen uitkomen. Wij hebben ons daarom voorgesteld om een greep doende, een zevental levensbeelden te teekenen. Eigenlijk niet zoozeer van de Godsvoorstellingen, als wel van de wijze waarop deze verwerkt worden. Ik zou willen wijzen op de entourage vooral, waarin een Godsvoorstelling voorkomt, een entourage van gezindheden, gewaarwordingen, handelingen van devotie, daden van overgave. Het godsdienstige leven gaat nooit op in het stellen van een Godsidee, maar is een zich bewegen rondom dit middelpunt.

Achtereenvolgens zullen ons voor oogen staan: *a.* voorbeelden van het nog primitieve geloof in Krachten, waarbij de priester-toovenaar zijn rol speelt, en waarin vrees de overheerschende trek is; *b.* de Dionysos-religie, als specimen van ecstatisch-zinlijke godsdienstvlagen; *c.* de mysteriën-religie, waarin gemeenschap met de godheid beleefd wordt, een gemeenschap van ten deele magischen, ten deele symbolischen aard, waarin geheimenissen doorleefd worden, welke haar het aanzien geven van geheimzinnigen geheim-godsdienst; *d.* de persoonlijke oefening in godsdienstigheid, gelijk de Yogi kent, die in bizarre verwringingen van zijn natuurlijke bestaan zijn geestelijke leven hoopt op te voeren; *e.* de eveneens persoonlijke devotie en verinnerlijking van den mysticus-geloovige, met zijn aanleg van specifieken aard om zich in de Godheid in te leven; *f.* tenslotte willen wij twee groote typen van christelijken godsdienst in het oog vatten: de sacramenteele wetsreligie van het Roomsch-Katholicisme, met haar kenmerken van ritueel en hierarchie; *g.* de religie van het Protestantisme, die wij naar haren aard kenschetsen als leergeloovigheid

eenerzijds, als zedelijke daad-stuwing anderzijds, terwijl haar eeredienst een gemeenschaps-aanbidding is.
Wellicht vinden wij in de gegevens dezer zeven beschrijvingen, niet dan korte typeeringen overigens, het een en ander om verder te komen terzake van het begrijpen van de Godsidee.

a. Allereerst dan heb ik genoemd: het nog primitieve geloof in Krachten, waarbij de priester-toovenaar zijn rol speelt, en waarin vrees de overheerschende trek is.
Op het internationale psychologen-congres begin September '26 te Groningen gehouden, is ook een ochtend gewijd geweest aan de „Psychologie der lagere Rassen", waar bekende ethnologen als prof. Barlett te Cambridge en prof. Levy-Brühl te Parijs gesproken hebben. Zij waren beiden van oordeel, dat het denken van den primitieven mensch niet anders werkt dan dat van den cultureelen, dat er geen sprake van kan zijn om hem een a-logischen of een prae-logischen gedachtegang toe te schrijven, maar wel is hij ongebreidelder in zijn fantaisieën en hij controleert deze niet redelijk. Zooals Levy-Brühl opmerkte, hij negeert het principium contradictionis, laat elkaar weersprekende dingen naast elkaar staan. Men zal overigens moeten zeggen, dat het kind onder de cultureelen dit ook doet, en de meesten onder de volwassenen eveneens, dat feitelijk niemand geheel en al het principe van tegenspraak hanteert als een controleerende mogelijkheid.
Aangezien het gevoels-wilsleven sterker, misschien ook èèrder, getuigt dan het denkleven, is het te verwachten dat het emotioneele leven een sterke rol speelt; het primitief-emotioneele leven, dat geen fijngevoeligheid is, maar een hevige gevoeligheid, opgewekt voor een belangrijk deel door benarde omstandigheden van bestaan. Het geheele leven is daarin betrokken, en wat kenmerkend is, het blijft voor het bewustzijn weinig gescheiden, nauwelijks worden onderscheiden zich bewust gemaakt. Terwijl de cultuurmensch voortdurend preciseert, doet de natuurmensch dat juist niet. Daardoor kan zijn verbeeldende visie hem zichzelf en anderen en wereld en natuur en geesten en goden tot één dooreenvloeiend geheel maken, waarvan mythen en sagen en sprookjes ons het bewijs leveren.
Wat men bij den primitieven mensch in het kader dezer geaardheid ook kan verwachten, is dat hij niet met natuurwetenschappelijk gevormde kennis van zaken de mogelijkheden in het werkelijkheidsgebeuren overweegt. Eenheid van plaats en tijd zijn begrippen, welke hem ontgaan. 't Is prof. Levy-Brühl, die op een „loi de participation", gelijk hij het noemde, wees. Volgens deze wet kunnen voorwerpen, levende wezens, verschijnselen op een voor ons onbegrijpe-

lijke wijze tegelijk zichzelf en iets anders dan zichzelf zijn, tegelijk op twee van elkaar verwijderde plaatsen aanwezig zijn. Ik ga voorbij, welk waarheidselement van geestelijke kracht-werking hierin aanwezig kan zijn, maar zeker is het dat hiermee de mogelijkheid geopend wordt voor een ongeremde fantastische levenskijk.
Wanneer men nu gaat denken aan het gebied der godsdienstige levensverhoudingen, waarbij erkenning van bovenmenschelijke machten de voortrap vormt van veréëring van bovenmenschelijke machten, waarbij de laatste eerst godsdienst te heeten is, dan ziet men vòòr zich het veelzijdige geheel van geloofsvoorstellingen waarin van geesten, demonen, goden gewaagd wordt. De wereld is bevolkt, de luchten, de zeeën; en naar analogie-voorstelling krijgt men vooral menschelijk-begaafde en door menschelijke hartstochten bezeten machten. Ziels-kracht wordt het essentieele bezit. Het is een geheimzinnig iets, van grooten invloed. In onzen archipel kent men het woord „mana" daarvoor. „Bij de Melanesiërs spreekt men van *mane*. Het is een kracht, verschillend van de gewone natuurlijke krachten, die op allerlei wijzen goed en kwaad kan doen; zoodat het van 't grootste belang is, haar te bezitten of er contrôle op te kunnen uitoefenen. Aldus de Engelsche zendeling Codrington, die het eerste over het *mana-geloof* heeft geschreven. „Heeft iemand in den krijg zijn tegenstanders overwonnen, zoo was dat niet te danken aan de natuurlijke kracht van zijn arm, den juisten blik van zijn oog of aan de hulpmiddelen, die hem ten dienste stonden, doch aan de *mana* die hij verkreeg van een geest of van een verslagen krijger, en die hij nu met zich meedraagt in een amulet van steen aan zijn hals of een bosje bladeren in zijn gordel . . . of in den vorm van woorden, waardoor hij zich bovennatuurlijke hulp weet te verzekeren" . . . „Men kan zeggen, dat *mana* voor den Inlander „de kracht bij uitnemendheid" is, die aan *alles* wat werkt eerst de rechte werkzaamheid verleent. Zoo bezit ook volgens kenners van de natuurvolken *ieder* mensch naar de voorstelling van den primitieve een weinig *mana*. Maar het woord drukt toch voornamelijk uit de *buitengewone* kracht van wezens of personen." [1])
Welnu, in het besef dier buitengewone kracht ziet men om zich heen bijzondere wezens, menschen en dieren en duivelen, halfgoden en goden. Wat meer nog beteekent, slechts op buitengewone wijze kan men ze naderen en gunstig stemmen, of naderen en bestrijden. De primitieve mensch is ingetreden in de wereld der magische verschijnselen en ook op godsdienstig gebied nemen deze naar zijn ervaring en besef de voornaamste plaats in. Men mag niet zeggen, dat godsdienstig leven geheel in magie opgaat, er zijn aanwijzingen van ook

[1]) H. Kluin, „Het Geestesleven der Natuurvolken", 20, 21.

een meer spiritueele nadering, maar wel dat godsdienst van magie sterk doortrokken is. Dit maakt den priester, die nog geenszins prediker is, tot magiër. Hij is de toovenaar in 't algemeen, de medicijnman in 't bijzonder, omdat het lichamelijk welzijn van ouds tot op heden de meest directe aandacht heeft getrokken. Dat dokterschap staat ook weer in het teeken van het mana-geloof. „Dergelijke doktoren zijn er bij alle natuurvolken. Hun taak is het, allereerst, de diagnose te stellen. Daartoe gaan ze niet den zieke onderzoeken, maar . . . gedurende eenigen tijd vasten, dansen enz. Ze komen daardoor in een bizonderen toestand, waarin ze contact kunnen krijgen met de geheimzinnige oorzaken van de ziekte, en waardoor ze de oorzaken nu ook noemen kunnen. De kunst van den „dokter" bestaat vervolgens, zooals reeds gezegd werd, hierin, dat hij zijn *mana*-kracht stelt tegenover de krachten die de ziekte bewerkten. De zieke en zijne familieleden hebben een onbeperkt vertrouwen in zijne behandeling. Geneest de zieke niet, dan komt dit doordat andere, sterkere, krachten de *mana* van den „dokter" weer verlammen. Een vijandig toovenaar kan b.v. die kracht uitgeoefend hebben." [1])

Op velerlei wijze kan de toovenaar-priester zijn aanhangers van dienst zijn, ook in meer godsdienstige verhoudingen, als men komt te staan tegenover de wereld der geesten. Wanneer deze hun noodlottigen invloed doen gelden, kan de uitbanning — die in den katholieken kinderdoop nog naleeft — redding brengen. Met bezweringen kan regen worden afgedwongen in droogte-tijd. Heeft men de reminiscens daarvan niet in het oud-testamentische Karmelverhaal? Er zijn zoovele machten, waarop gelet moet worden. De voorstellingen omtrent de goden en half-goden, de geesten en daemonen zijn ondergeschikt in vergelijking met de overtuiging van hun bestaan en van hun invloed. De gewaarwording, die overheerschend wordt, al is zij niet de eenige, is die van vrees. Ontzag, het Engelsche „awe" in den zin van overweldigd worden, moge het eerste zijn; dat ontzag zal door één kanaal afgeleid worden naar den eerbied, door het andere en breedere naar de vrees. Als dit beeld juist is, hebben wij wellicht het recht om te zeggen, dat in den christelijken godsdienst het kanaal van de vrees gedempt is, althans aanmerkelijk smaller is geworden — vrees speelt nòg altijd een groote rol in het geloofsleven —, en dat het andere kanaal aldaar breeder is geworden, het ontzag dat naar eerbied stroomt. De primitieve leeft in een onveilig gevoel ten overstaan der krachten, vooral van de lagere geesten.

[1]) Kluin 49, 50.

b. In de tweede plaats heb ik genoemd de Dionysosreligie, als specimen van ecstatisch-zinlijke godsdienstvlagen.
Er bestaat de mythe, dat Dionysos, Bakchos of Iakchos, zoon van Zeus en Semale, een koningsdochter der aarde, bij toeval de ontdekking deed, dat druivensap gegist tot wijn werd. Met zijn kameraden ondervond hij den vroolijk-makenden invloed van het druivensap. Zijn godengave bracht hij aan de menschheid, welke hij leerde om wijngaarden te planten en wijn te bereiden. Dat de goden een inspireerenden drank dronken wordt niet alleen bij de Grieken, maar ook elders, bijv. de Indiërs, verzekerd. De Sôma-drank is welbekend.
De bakermat van den Dionysosdienst is Thracië geweest. Daar is hij tot een wilde orgiastische feestviering geworden. Men hield optochten, trok bergen over naar nabijzijnde gebieden, men danste en dronk en delireerde. In uitputting viel men neer, en men wond zich weer op in wonderbaarlijke veerkracht. Het doet denken aan hetgeen van de tollende en zich wondende en opjagende Derwischen heden ten dage nog bekend is. Muziek is een der middelen om tot razernij te komen; degenen, die daarvoor zeer vatbaar blijken, zijn vrouwen geweest. De Maenaden, tot razernij gebrachte vrouwen, zijn de adepten van Dionysos-Bacchus. „Uitgelatenheid toch, opgewondenheid, die zichzelf vergeet, extase, grijpt de volgelingen van Dionysos aan. Vooral de vrouwen zijn voor dien zwijmeltoestand ontvankelijk. Luid klinkt haar Euhoë Bacche bij de feestelijke zwerftochten en dansen op den aan Dionysos gewijden Parnassosberg. Uit omliggende en afgelegen plaatsen zijn cortèges vrouwen, Bacchanten samengekomen en nu gaat het onder dans, gezang, het slaan der tamboerijnen, het zwaaien der met den pijnappel gekroonde thyrsosstaven bergopwaarts: de sluimerende natuurkrachten worden door schallende geluiden tot krachtige uiting uitgelokt, want, zoo meent men, kan door dergelijke aansporing worden aangezet. Dionysos, Bromios, Bakchos, Iakchos en hoe hij verder heeten mag, is te midden van haar: zij geraken vol van den god en zijn reeds aan de werkelijkheid ontrukt. Het offerdier wordt door onbewuste handen verscheurd; doller en doller klinken cymbaal en fluit, totdat na de overspanning diepe slaap het lichaam overmant." [1]) De Godheid, oorspronkelijk voorgesteld als een achtbaar man van middelbaren leeftijd, wordt in de uitbeelding allengs de schoone jongeling met een verwijfd zinnelijk uiterlijk, de haren omkranst. Dat deze riten tot zinnelijke ontaardingen leidden, is niet twijfelachtig. Het Phallussymbool treedt op den duur naar voren. De geestelijke zijde dezer zinnelijkheid is de godsdienstige ecstase. Hoog gespan-

[1]) Prof. dr. J. Vürtheim, „De mythologie der Grieken", 95.

nen geestelijkheid zich ontspannende in woeste zinnelijkheid, is een in de godsdienstige wereld meermalen geconstateerd verschijnsel, psychologisch wel te doorgronden. Tegelijkertijd moet men inzien, dat deze ecstatische godsdienstigheid slechts bij momenten kan bestaan, bij vlagen verschijnt, in een bepaald feestgetijde, en dat de geheele Dionysusgodsdienst hierin niet is kunnen opgaan.
Van wonderbaarlijke dingen wordt in den Dionysos-dienst gewag gemaakt. De bewoners van Elis, als zij hun feest vierden, zagen dìt wonder geschieden. Leege vaten werden in den tempel neergezet, dan verzegelden de priesters alle deuren, hetgeen door het publiek gecontroleerd werd. Den volgenden dag waren de vaten vol wijn. Volgens een andere overlevering zag men te Aigai wijnstokken, één dag geplant, bij het aanbreken van den volgenden vruchtkiemen vertoonen, die tot rijpe druiven waren geworden op het midden van den dag, terwijl des avonds de jonkvrouwen rijkelijk wijn daarvan schonken. [1]) En door het gebruiken van deze werd de ecstase gewekt, waarin visioenen werden gezien van toekomst.
Dit laatste is op den duur in wat vaster banen geleid, doordat waarzeggerij zich ging binden aan een bepaalde plaats. Terwijl het eenerzijds heet, dat Dionysos in den droom overal openbaringen geeft, in het bijzonder betreffende benoodigde geneesmiddelen, wordt het toch de Pythia van Delphi, die dag aan dag in trance haar klanken uitstoot, welke de priesters in orakeltaal den volke verkondigen. Het is evenwel Dionysos, die de Pythia inspireert.

c. Het meer constante, dat men in den Dionysos-dienst kan opmerken, openbaart zich nog op een andere wijze, in de mysterieëndiensten, die wij als derde punt van bespreking hebben genoemd. Er is meer en meer bekend geworden omtrent deze geheimzinnige diensten, waarin pantomimes voorstellingen oproepen van godsdienstigen aard, en waarin het symbool een groote beteekenis kreeg. Groote en kleine mysterieën worden nog onderscheiden; er is een voortgang tot steeds dieper liggende waarheidserkenning. Overal, waar thans sprake is van inwijdingen, b.v. in de theosofische wereld en in de vrijmetselarij, heeft men naar alle waarschijnlijkheid te doen met navolging van de oude mysterieën op Griekschen, Egyptischen en Aziatischen bodem.
De mysterieën van Eleusis zijn de beroemdste, de zoogenaamde Groote Mysterieën, waaraan de kleine te Agrai voorafgingen. [2]) De kleine waren gewijd aan Persephone, ook wel aan Dionysos, de

[1]) Zie dr. K. H. E. de Jong, „Das antike Mysteriewesen", 197—201.
[2]) Zie de Jong, 11 vlg., 189 vlg., 301 vlg.; art. Mystères in Dictionnaire des antiquités grècques et romains, enz.

groote aan Kore of Persephone. [1]) De groote werden van 5 September tot 5 October gehouden. De strekking er van was „opvoeding en verbetering van het leven", zij hielpen „niet slechts om met vreugde te leven, maar ook om in betere verwachting te sterven". De hoop op een zalig hiernamaals was de Eleusinische feesten bijzonderlijk eigen. De heilige gebruiken en symbolen, die zorgvuldig geheim werden gehouden, waren het bezit van twee geslachten, waaruit de twee voornaamste leiders door het lot levenslang werden gekozen: de hierophant en de fakkeldrager. De mythe van Demeter en Kore werd uitgebeeld in de pantomime, waarin koorzangen, sacramenteele uitroepen en dans elkaar afwisselen. Dansen hebben oudtijds ten doel gehad om tot ecstase te leiden. En hierin lag weer een religieus doel, om de goden nabij te komen. Waarop men hoopte, was in verband met de Demeter-mythe, vruchtbaarheid, die der aarde, ook van menschen. Maar meer dan dat werd gezocht: Reiniging en inspiratie. Men zag zich zijn levensweg ten heil voorgeteekend. Aldus voltrekt zich een proces van ombuiging naar het geestelijke. Wanneer men den Dionysos-dienst vergelijkt met deze elementen in de mysterieën-diensten, dan ziet men den overgang van het uiterlijke en ruwe tot het innerlijke en diepzinnige. Reiniging, inwijding, schouwen vinden plaats. Deze worden bewerkstelligd door mimische voorstellingen, waarschijnlijk gegeven door priesters en priesteressen, door het toonen van gewijde voorwerpen, waarop de naam hierophant — degene, die de gewijde dingen laat zien — wijst, en door woorden, veelal geheimzinnige woorden. Wat men ook weet, is dat de mystoi, de ingewijden in hun nacht van vertoeven in den tempel visioenen kregen van de Onderwereld, van de verschrikkingen aldaar voor de goddeloozen. Bij Plutarchus

[1]) Demeter (Ceres) of Deo, dochter van Saturnus (Kronos) en Rhea (Ops), zuster van Jupiter (Zeus) de godin van den landbouw en der vruchtbaarheid in het algemeen. Schonk Jupiter een dochter Proserpina (Persephone). Deze wordt geroofd door Pluto (Hades) en naar de onderwereld gevoerd. Helios ontdekt haar daar. De moeder ontroostbaar, wil aan de smeekbeden der goden geen gehoor geven. Mercurius (Hermes) wordt naar de onderwereld gezonden. Pluto laat Proserpina gaan, na haar eerst een granaatappel te hebben laten eten, waardoor zij aan de onderwereld gebonden blijft. Twee derde van het jaar is zij nu bij haar moeder, één derde in de onderwereld.
Te Eleusis heeft zij in het gastvrije huis van koning Celeus vertoefd. Diens zoon Triptolemus wordt haar gunsteling, zij leert hem het gebruik van den ploeg en schenkt hem het zaad der tarwe. Hij reisde naar tal van landen, steeds door de godin beschermd. Teruggekeerd wil zijn vader hem dooden, uit vrees onttroond te zullen worden, maar Ceres dwingt hem om van zijn land afstand te doen terwille van zijn zoon, die onder bescherming van Ceres de eleusinische mysterieën stichtte, een der voornaamste feesten van Griekenland, dat met den bacchusdienst verbonden en van vele geheime godsdienstige gebruiken vergezeld, voornamelijk door de Atheners gevierd werd. (Terwen, „Handwoordenboek der Mythologie).

vindt men de voorstelling, dat nà al het gruwelijke en huiveringwekkende het beeld rijst van pracht en heerlijkheid. Hierin ligt weer de verbeelding van wat een gezegende levenswandel zal ten gevolge hebben. Waarschijnlijk heeft men aan visioenen te denken en aan voorstellingen, in dramatische opvoeringen gegeven. Een bijzondere beschouwing is geweest de zielsverhuizing, waarin de zedelijke opvatting omtrent beloonde deugdzaamheid en gestrafte goddeloosheid tot uiting komt. Groote gemeenschappelijke overtuigingen worden in de mysterieën beleefd. De regeneratie van geestelijken aard wordt voorgesteld in het symbolisch proces van sterven en herrijzen. [1])

d. Wij gaan nu verder en komen tot een andere type geloovigheid, godsdienstigheid, waarin ook de Godsidee niet abstract als een dogma voorop gesteld wordt, maar waarin wij een wijze van godsdienstige geloofsverwerkelijking zien. Wij hebben drie vormen van godsdienst waargenomen, waarvan de twee laatste in elkaar overgingen. Wat in alle drie opviel, was een gemeenschappelijke houding der geloovigen. Zoowel in de primitieve natuurgodsdiensten als in de Dionysos- en de mysterieën-religies valt een collectieve godsdienstigheid in het oog. Wij gaan nu twee sterk „persoonlijke" houdingen beschrijven. Hierin is het de individu, die een bepaald standpunt inneemt en handelingen verricht. Deze twee houdingen gaan in elkaar over en vormen in zekeren zin een paar, op dezelfde wijze als de Dionysos- en de mysterieën-religie tezamen gevoegd kunnen worden.
Allereerst dan moeten wij kenschetsen, hetgeen boven aangekondigd is „de persoonlijke oefening in godsdienstigheid, gelijk de Yogi kent, die in bizarre verwringingen van zijn natuurlijke bestaan zijn geestelijke leven hoopt op te voeren". De beroemde H. P. Blavatsky, definieert in haar „Theosophical Glossary" Yoga als „the practise of meditation as a means of leading to spiritual liberation" en prof. Speyer zegt in zijn „De Indische Theosophie en hare beteekenis voor ons" van het woord: „Etymologisch volkomen doorzichtig, laat het zich verschillend verklaren. Die wazigheid maakt het zoo geschikt om datgene uit te drukken, waarvoor de term dienst doet. Die beweert dat de y o g a zoo heet, omdat de oefening, de inspanning,

[1]) Of deze voorstelling en acte de Nieuwtestamentische opstandingsverhalen bepaald of beïnvloed heeft, is een punt van beraad voor geleerden op dit terrein geworden. Er zijn merkwaardige trekken van overeenstemming. Het baanbrekende werk op dit gebied is „Die Hellenistischen Mysterienreligionen" van R. Reitzenstein. Hem is het niet twijfelachtig, dat Paulus de hellenistische mysterieën gekend heeft. Tegen lichtvaardige conclusies is vaak verzet aangeteekend, o.a. door prof. A. M. Brouwer in zijn inaugureele oratie „Paulus mysticus?"

het zintuigen-bedwingen en de mijmertucht daarin het voornaamste zijn, kan zich op de woordafleiding beroepen. En hij die meent dat het woord oorspronkelijk niet de ekstatische oefeningen moet hebben beteekend, maar het doel, waarop die oefeningen gericht zijn, te weten dat de ware zin van y o g a is „verbinding, vereeniging" n.l. van den individueelen p u r u s h a of â t m a n met den A l-â t m a n, kan eveneens grond voor die meening putten uit de etymologie. In de taal van het gewone leven is y o g a al vroeg een woord geworden, dat tooverij beteekent en werking van geheime, bovennatuurlijke krachten". [1])

In deze beschrijving hebben wij ruimer dan in de definitie van mevr. Blavatsky wat wij als veelzijdig verschijnsel hebben te verwachten. Yoga wordt een stelselmatige oefening, en heeft vele karakteristieke kanten. Uitvoerig handelt Speyer er over, veel uitvoeriger nog Richard Schmidt in een standaardwerk „Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indiën", belangwekkend ook om een prachtcollectie geïllustreerde afbeeldingen der yogi's (de beoefenaren van yoga) in hun merkwaardige houdingen. Er zijn naar verschillende onderscheiding 7 of 8 bestanddeelen der yoga-praktijk, waarvan het eerste begint met 5 geboden van negatieven aard te geven.

1. *Yama* verordent: niet dooden, resp. beschadigen, niet liegen, niet stelen, niet onkuisch leven, en geen geschenken aannemen. 2. *Niayama* (het inachtnemen van kleine geloften) leidt tot lichamelijk-uitwendige oefeningen. Opmerkelijk is het dat men geestelijke en zedelijke gesteldheden beschreven vindt als doel van lichamelijke reinigingen en ascesen. 3. *Die Posituren (àsana)*. Hieronder wordt ook gebracht *De mudra*, hetgeen ook wel afzonderlijk gesteld wordt. 4. *Pratayàhàra*. Dit wordt concentratie. 5. *Prànàyàma*. Inhouden van den adem. 6. *Dhyànà*. Contemplatie. 7. *Samàdhi*. Verdieping.

Geven wij ons rekenschap van dit overzicht, dan blijkt dat yoga een voortschrijdenden geestes-gang aangeeft. Men vindt hier ten laatste een overgang naar hetgeen in de mystiek ook gekend wordt.

Nog iets nader hebben wij de persoonlijkheid van den yogi te beschouwen en diens positie onder de menschen. Kluizenaar is hij dikwijls, maar hij behoeft het niet te zijn, zoo min als coelibatair. Schmidt spreekt een zeer ongunstig oordeel over hen uit. Echter vindt hij allerminst reden om op veel waarheid in de wonderbaarlijke verhalen af te dingen, terwijl prof. Speyer daar over heen loopt. Schmidt vindt de overleveringen zeer gewichtig met het oog op het bestaan van telepathische, suggestieve krachten en meerdere occulte vermogens. Hij geeft dan ook merkwaardige staaltjes van de prestaties der yogi's, volgens oude schriftelijke overleverin-

[1]) Bl. 198.

gen en hedendaagsche verzekeringen van ooggetuigen. In deze beschrijvingen komt het gruwelijke van geestelijke zinsverbijstering uit. Dit is veelal gebleken de keerzij te zijn van hyper-vergeestelijking. Overigens is het belangwekkend materiaal ook met het oog op hetgeen heden ten dage gedaan wordt in een richting van geestelijke oefeningen.
Men merke op het punt van ademhalen. Van den allerlaatsten tijd is De Theorythmie, „een nieuwe bewegingsleer gegrond op 's menschen eigen rythme zooals dit in de ademhaling tot uiting komt". Zij bereikt meer dan simpele gymnastiek, dans- of ademoefeningen in staat zijn te doen, en versterkt den band van alle menschelijk leven met zijn goddelijken oorsprong (vandaar het woord Theorythmie) en traint 't lichaam tot het geschikt is nauwkeurig te trillen op iederen bewustzijnstoestand. Het zal een completer, blijder en gelukkiger mensch scheppen, een grooter levenskunstenaar. Een Engelsche leuze is hierbij: „To be an artist in movement is to be an artist in life". Men denke verder aan Steiner's Eurythmie. De adembeheersching, de regelmaat van ademen is een gewichtige factor in verband met het vermogen tot concentratie.
In theosofische kringen wordt wel aan yoga gedaan. Er wordt een onderscheid gemaakt tusschen râyayoga en hathayoga, waarmee een verschil van tempo (forceering of niet) wordt aangegeven. „De Râjayoga, is de ouderwetsche langzamer manier, de hathayoga geeft zich uit als een procédé om in korter tijd het einddoel te bereiken".[1]) Zij naderen elkaar.

e. In hetgeen in yoga-bereiking verworven kan worden, ligt een overgang naar hetgeen wij nu onder de oogen hebben te zien, de Mystiek Gelijk reeds gezegd is, hebben wij daarbij met een individueele godsdienstigheid te maken. Als typeering kondigden wij aan „de eveneens persoonlijke devotie en verinnerlijking van den mysticus-geloovige, met zijn aanleg van specifieken aard om zich in de Godheid in te leven".
Er is een stadium van „Versenkung", verdieping, men zou kunnen zeggen van verdwijnen voor den yogi mogelijk, dat het beleven van den mysticus eveneens eigen is. Het wordt bereikt in het hoogste der yoga, de Samàdhi. Schmidt beschrijft het als een ophouden van alle gescheidenheid. Dan kent de yogi reuk noch smaak, kleur noch tastgevoel, noch geluid, hij kent zichzelf niet noch een ander. Dezelfde gewaarwording van het uitraken boven alle weten, het absolute zich verliezen in God is ook door Europeesche mystici beschreven. Zoo beschrijft Ruusbroec in „Dat Boec van VII trappen

[1]) Speyer, 250.

in den graat der gheestelicke minnen" het hoogste aldus: „De zevende graad, het hoogste en edelste, dat men in tijd en eeuwigheid vermag te doorleven, bestaat daarin, dat wij boven alle kennen en weten uit, een grondeloos niet-weten in ons opmerken; wanneer wij buiten de namen, die wij God en den schepselen geven, (een soort verstands-dood) sterven, en overgaan tot een eeuwige namenloosheid, waarin wij ons verliezen". [1])
Schmidt spreekt van een „völlige Stille" in dit verband. „Erst wenn völlige Stille eingetreten, das Bewustsein mit dem Nàda einsgeworden resp. „vernichtet" ist, erst dann ist das „aham brahma" (ik ben brahma) erreicht, die Dualität aufgehoben".
Hier hebben wij twee welbekende trekken der Mystiek.
De stilte. Er is de beroemde beschrijving van Santa Teresa de Jesu in haar „El Castillo Interior". „Daar is onder de vaste burchten der aarde een „innerlijke burcht" (el castillo interior), dat is de menschenziel, een huis van klaar kristal. Treedt men de twaalf vertrekken binnen, dan komt men eerst aan de kamer der kennis, de eerste zielekamer, daarachter ligt de kamer van den hartstocht, die vol zielestrijd is. Het derde vertrek is dat van de godsvrucht, die over den hartsticht triomfeert. Dan komt de kamer der rust, dan die der vereeniging, dan die der verrukking. Dat is de verborgen kamer in het midden van den zieleburcht, het vertrek waar de vereeniging plaats vindt met den drieëenigen God." [2])
„De kamer der rust" — alle diep religieuse leven wordt daar gekend. Rust is de binnenzijde van Stilte.
Maar opdat religieus leven van mystieken aard zij, moet nog iets meer geschieden, moet dat religieuse leven een bijzondere strekking toonen. Het is niet zoo heel gemakkelijk om deze strekking precies weer te geven, daar mystiek niet preciseert, maar men moet toch zoeken naar iets karakteristieks, en b.v. mystiek niet vereenzelvigen met religieus gevoelsleven. Dit gebeurt te licht. Mystiek is gevoelig religieus leven, maar gevoelig religieus leven is nog niet mystiek. Een aardige uitspraak is „Mysticism is the romance of religion" [3]), maar meer ook niet dan dat; hy karakteriseert niet voldoende. Dr. C. J. Wynaendts Francken raakt hetzelfde als hy zegt: „Terwijl de scholastiek dialektisch en universeel denkt, put de mystiek haar kennis uit een romantisch en individueel voelen. Beweegt de rationalist zich in een logischen macrocosmos, de mysticus en de romanticus bewegen zich in een psychologischen microcosmos". [4]) De

[1]) Gec. door Jeanne Veen in „Uren met Ruusbroec", 151.
[2]) Lehmann, „Mystiek", 201.
[3]) Vaughan, „Hours with the mystics", I, 26.
[4]) Wereldbeschouwing en Godsdienstig Bewustzijn, 103.

strekking van dit gevoelmatig kennen is om op te gaan in het Universeele, het Absolute, God. Daar vindt in hoogere instantie gemeenschap plaats, sterker nog één-wording. Is het vereenzelviging? Het lijkt dikwijls zoo: „aham brahma", ik ben brahma; toch is dit niet in absoluten zin: ik ben brahma, maar ik ben in God en God vervult mij. Wel worden hierbij grenzen in het bewustzijn uitgewischt; men heeft geen individualiteitsbesef meer en het Oneindige doorstroomt zoo, dat het eindige niet meer gekend wordt. Het vaak verkondigde, dat mystiek in een waan of in een hoogmoed identiteit van den mysticus met God poneert, is niet zuiver. Vaak is het mystieke eenheidsgevoel van een moreel gehalte: het is een één willen zijn met den Godswil.
De mysticus is een denker. Hij is echter geen verstands-denker, maar een gevoels-denker. Hij is veelal ook een wijsgeerig gestemd denker. Van de mystici zijn bijzonder rijke inzichten afkomstig. Mystieke literatuur is vaak ontledend en scherpzinnig, geenszins een gemoedelijke stichtelijkheid. In mystiek is het intuitieve leven van den geest werkzaam. Zij pleegt van een groote schoonheid te zijn, beleedigt nooit het aesthetische gewaarworden.
Mystiek kan hoogten bereiken van zeer wijd uitzicht. Daarbij zal de ziel gaan kennen hare ecstasen. Mystiek is aldus een bepaalde nuanceering van religieus beleven, gekenmerkt door een hoogste spanning van gevoel, welke haar toppunt bereikt in de gespannen gewaarwording van één-zijn met God. Verrukking zal haar dan kenmerken. Toch is dit volstrekt niet immer het kenmerk; blijvend verkeert niemand op een hoogtepunt; rustige bezonnenheid en kalme gevoeligheid kunnen den mystici eigen zijn.
Mystiek wordt bereikt, d.w.z. deze godsdienstigheid is niet immer spontaan, maar gelijk alle verheffing des geestes, kan zij worden gekweekt. Hiermee komt men op het terrein der yoga, der zelfbeheersching en krachten-oefening. In de Europeesche mystiek zijn ook allerlei onderscheidingen gemaakt en theorieën daarover ontstaan.
Toch kan de toestand in strikten zin niet gemaakt worden. Er is een persoonlijke aanleg voor noodig. Sommigen begrijpen den mysticus niet, omdat zij te zeer van dezen in geaardheid verschillen. Treffend is deze aanleg aangeduid door een mysticus uit onze dagen Inayat Khan. Zijn beschrijving is waard om er onze uiteenzetting mee te eindigen, daar zij zoo heel fijn aanduidt, waar het essentieele der mystiek gelegen is. „Mystiek is niet iets, wat geleerd kan worden, het is een temperament. Een mysticus kan het gezicht naar het noorden keeren, terwijl hij naar het zuiden ziet, een mysticus kan het hoofd diep gebogen houden en toch omhoog zien; hij kan uiter-

lijk de oogen open houden en naar binnen zien; zijn oogen kunnen gesloten zijn en hij kan toch uiterlijk zien. ... Toch wil dat niet zeggen, dat de mysticus dit opzettelijk doet; zoo is zijn natuur. Niemand zou dit opzettelijk kunnen doen, ook al wilde hij het. Niemand heeft de macht daartoe. De waarheid is, dat de ziel van den mysticus een ziel in extase is. Zij heeft de innerlijke wet volkomen verstaan; zij heeft de diepte van dat mysterie gepeild, waar aller zielen verlangen naar uitgaat, en in de vreugde van dat mysterie wordt het geheele leven van den mysticus een mysterie". [1])
Ondanks het heel bijzondere, is dit bijzondere toch meer-voorkomend dan vermoed wordt, en was het gerechtvaardigd dit type van godsdienstig leven afzonderlijk te vermelden.

f. Na het teekenen dezer laatste sterk „persoonlijke" typen van geloovigheid, komen wij ten slotte tot de twee groote verschijningen van christelijken godsdienst, het Katholicisme en het Protestantisme, waarvan het eerste een sacramenteele wetsreligie is, opvallend door haar ritueel en haar hierarchie.
Wij moeten volstaan met korte aanduidingen, daar er geen sprake kan zijn van uitvoerige behandeling. Een der dingen, die men in beoordeeling in Protestantsche kringen voortdurend naar voren ziet komen, is in een huidig gangbare kenschetsing, dat het Katholicisme statisch, het Protestantisme dynamisch van aard is. Daarmede wordt dan bedoeld, dat het Katholicisme zich vastgelegd heeft in leer en leven, het Protestantisme daarentegen zich blijft vormen en vervormen. Dit wordt dan tot een beschuldiging, van Protestantsche zijde gericht naar den overkant. Men mag zich echter wel goed afvragen, of deze beschuldiging zoo maar klakkeloos mag worden geuit. Wanneer men aan het Christendom der eerste eeuwen denkt, toen geen concilies de kerkleer nog hadden vastgelegd, geen bijbel nog kanoniek was verklaard, is er geen sprake van verstardheid; integendeel is het een zeer woelige tijd geweest, waarin de bisschoppen heftig disputeerden en streden. Het geloofsinzicht was in vloeiing. Het begin der middeleeuwen laat ook nog allerlei wisselende beschouwingen zien en veel sectarische bewegelijkheid in de Kerk. Langzamerhand echter, maar dit vindt toch pas na de 10de eeuw plaats, onder de overheerschende macht van „groote" pausen als Gregorius VII (1073—1085) en Innocentius III (1198—1216), wordt de Kerk tot een allesbeheerschende macht en wordt door die Kerk meer en meer het geloof, de Godsidee, de wetsleer vastgelegd. Concilies herzien en wijzigen wel, maar alleen om dan weer het nieuwe vàst te leggen. Buitengewoon karakteristiek blijft de uitspraak van

[1]) Het innerlijk Leven, bl. 75.

paus Pius X in onze eeuw, als hij bij zijn afwijzen en fnuiken van de beweging der zoogenaamde modernisten, die onder de inspiratie van nieuwe wetenschappelijke en wijsgeerige inzichten het Katholicisme aan een proces van verinnerlijking en verdieping willen onderwerpen, verklaart, dat „ons geloof aldus is, dat er niets bij kan en er niets af hoeft".
Wanneer zoo door een paus in een uiterst belangrijke crisis wordt gesproken, dan bewijst dit het statisch karakter der Katholieke Kerk. Deze is een vast geheel gewòrden en wil zoo blìjven. Daarin schuilt een groote, ongebroken macht; tevens is het naar ons besef haar innerlijke zwakheid. Een Kerk, welke statisch is geworden, moet zich met machtsmiddelen handhaven en zich afsluiten voor de inwerking van nieuwere elementen. Die Kerk hanteert den ban en heeft een index, die Kerk veroordeelt alle soort van modernismen, zij toornt tegen machten, welke haar in haar beginselen of strekkingen aantasten, zij is in wezen cultuur-vijandig.
Dat zulk een Kerk wets-religie zal bieden, hiermee de evangelische en Paulinische lijn van het persòònlijk geloof heeft verlaten, is geen wonder. Een Kerk, die het geloof vastlegt, moet ook het leven in overeenstemming daarmee in vaste banen leiden. De Katholiek weet, hoe zijn leven moet zijn; het is hem een groote rust en blijdschap, dat hij zijn levenswijze voortdurend toetsen kan aan gegeven voorschriften en aan periodiek terugkeerende autoritaire verklaringen des Zondags van den kansel. Wets-religie beteekent echter nog iets anders dan alleen een wettelijk vastgestelde levensordening, het houdt in, dat hiermee God eerbiedwaardig gediend wordt, en dat de gehoorzame zich den hemel verdient, lof hier reeds verwerft, zaligheid ginds. Wet veronderstelt straf bij overtreding, belooning bij opvolging; beide zijn in de Katholieke Kerk wel gemarkeerd.
Echter is dit niet de eenige lijn, die door het Katholicisme loopt. Er is ook de lijn der genade. De Genade Gods biedt heil. Op één punt is nauw verband met de wets-opvatting. Er is het merkwaardige leerstuk van den overvloed van goede werken. Er is een vaste ordening van noodwendig goede werken, daar beneden mag niemand gaan; het surplus echter kan de tekorten aanvullen. Die overvloedigheid van goede werken heeft Jezus Christus tot verlosser gestempeld; de Kerk put uit deze gave, als zij den berouwvollen zondaar genade verleent. De genade-leer komt voornamelijk tot uiting in de beschouwing over de sacramenten. Deze, waarvan de Kerk niet minder dan zeven rijk is, bieden het genade-heil aan wie ze ontvangen. In doop en avondmaal, in het vormsel en bij het laatste oliesel ontvangt de geloovige. Bij herhaling wordt hem de vergeving van zonden geschonken na zijn biecht. In zeer bijzondere gevallen,

van huwelijk en nog exceptioneeler van priesterwijding worden onverbreekbare verbintenissen van ontzaglijke beteekenis tot stand gebracht. Zalig de kerkgeloovigen, voor wie de zegen der uitverkorenheid bestemd is; buiten die Kerk kan nooit hetzelfde geschonken worden, noch tijdens dit leven, noch in het Hiernamaals. Ook de in onschuld dwalende wordt nooit het vòlle Godsheil deelachtig.
Neemt men nu beide groote gegevens van heil door wet en genade tezamen, dan ziet men de beteekenis in van de gewijden, door de Kerk daartoe gesanctioneerden, die de geloovigen leiden: de Priesters. Van priesters kan geen sprake zijn buiten verband met bepaalde opvattingen van een Kerk. Als heilsinstituut heeft zij dienaren met groote volmacht. Eer deductief dan inductief moet men over de hierarchische ordening spreken. Terwijl gewoonlijk opgeklommen wordt van den kapelaan tot den paus, en gezegd: de priestermacht culmineert in den Paus, dient feitelijk in omgekeerde richting te worden gedacht, en moet men zeggen: De Kerk heeft haar Hoofd; Christus op aarde zetelt te Rome; door het organisme Zìjner priesterschap werkt de Christus-genade zich uit.
Het ligt voor de hand, dat in het heilsinstituut de Kerk, volgens katholieke overtuiging geheel bovennatuurlijk van aard, een sterke samenbinding der onderdeelen bestaat. De geheele organisatie is een hecht bouwwerk, hetwelk altijd opnieuw bewondering afdwingt. Aaneengesloten zijn ook de geloovigen met hun eenheids-overtuigingen en hun gemeenschappelijken cultus. In verootmoediging buigt men zich voor den Heer, Wien het Kyrie Eleison, Heer, erbarm U onzer, wordt toegezongen, en slaat men zijn Kruis voor het Hoogheilige, dat de genade Gods in Christus insluit voor elken communicant.

g. Nu nog de Protestantsche religie, die wij in onderscheiding van de Katholieke, naar haren aard veeleer kenschetsen als leer-geloovigheid eenerzijds, als zedelijke daad-stuwing anderzijds, terwijl haar eeredienst een gemeenschaps-aanbidding is.
Het Protestantisme is anders dan het Katholicisme, deze van zelf sprekende waarheid, waartoe al dadelijk de naam Protestantisme wettigt, dient ons om er op te wijzen, dat het Christendom geen eenheid biedt. Nooit heeft deze bestaan en zal zij bestaan. Het Christendom kan op z'n best een vèèl-éénheid worden. Menigeen koestert op 't oogenblik het ideaal van wat „Vrij-Katholicisme" is genoemd. Hierbij zou het Protestantisme zich verbinden met een Roomsch-Katholicisme, dat zijn kwalificatie Roomsch zou moeten laten vallen, totdat in katholiciteit — een gezindheid, geen stelsel — Christenen hun Christendom gemeenschappelijk hoog zouden hou-

den. Voorshands verwijst de realiteit de verwerkelijking van dat ideaal nog naar een vèrre toekomst.
Ook het Protestantisme, dat in beginsel het gemakkelijkst tot dit katholieke, niet uniforme, standpunt zou moeten naderen, staat er nog ver af. Toen het in zijn oorsprong zich loswrong uit een beknellenden greep van wets-religie en hierachie en vorm, toen het zocht naar verdieping van inhoud, en de genade Gods bovenal als innerlijk te kennen ervaring van bekeering en wedergeboorte verstond, toen het 't priesterschap der geloovigen proclameerde en de Heilige Schrift als volksboek een ieder aanbood, verruimde het 't christelijke leven. Daarmee openbaarde het zich zeer zeker als een dynamische kracht. Het Protestantisme borg in zich pluriformiteit van geloofsleven en stelde het „persoonlijk" gelooven zelfs tot eisch. Vereeniging mocht geen collectieve onderworpenheid aan één schema zijn. Hoe zou men het ook willen, na zich bevrijd te hebben? De pijnlijke vraag is natuurlijk, of dit zoo gebleven is. En dan kan het antwoord niet anders luiden, dan dat weldra het Protestantisme zich voor een belangrijk deel wederom statisch maakte. Als alleen dìt ware gebeurd, dat het de Heilige Schrift als rechtstreeksche en volkomene Openbaring Gods had aangeboden, hetgeen heel begrijpelijk is geweest waar men een hoogere dan menschelijke autoriteit hoopte te stellen, dan ware dit misschien niet geschied, omdat men de interpretatie van den bijbel aan de genadegave van het lumen internum, het innerlijke licht in den geloovige, had overgelaten. Maar dit laatste, waarvan een Luther met zijn vrijmoedige en vrije bijbelbehandeling de beteekenis heeft gevoeld, is langzamerhand te loor gegaan. De rechten op een zelfstandig ordenen van de groote gegevens in den Bijbel zijn op den duur ingekort, en moesten wel worden prijsgegeven, toen het Protestantisme besloot tot een Kerkvorming in den geest van het Katholicisme. Een Protestantsche Kerk werd heilsinstituut, uitdeelster van genade-gaven, en ging zich uitspreken in een Confessie, welke bindend zou zijn voor de tot haar behoorende geloovigen.
Dat het Protestantisme door zijn confessionalisme statisch wordt, is onvermijdelijke consekwentie van een waarheids-bepaling, die zegt dat er de absolute openbaring is van God. Dit absolute wordt relatief, als een kerkgezag in hoogste instantie beslissen zal over de waarheid. Tenzij men ook het menschelijke gezag vergoddelijkt, gelijk de Roomsche Kerk als sluitstuk harer beschouwingen heeft gedaan in het leerstuk van de onfeilbaarheid van den paus. De kwestie Geelkerken, welke in de Gereformeerde Kerk in den jare '26 zich voordeed, heeft dit wrange probleem geillustreerd. Slechts, waar welbewust afgezien wordt van een bindende confessie, omdat het absolute

nooit dan door menschen en dus in relativiteit kan worden ontvangen, slechts waar men in een subjectieve opname van het Objectieve het objectieve niet geschonden acht, daar kan het dynamische grondkarakter van het Protestantisme zich handhaven. Omdat dit zich wil doorzetten, door eigen wezen gedrongen, ziet men het confessioneel-kerkelijke Protestantisme telkens weer opgebroken, zijn er voortdurend in het Protestantisme protesten tegen het Protestantisme ingediend, is er in de 19de eeuw de vrijzinnig-Protestantsche strooming geboren, welke haar eigen kijk geeft en haar eigen leven moet leven. Met dat al, ondanks deze twee sterke tegengestelden, is wel iets te zeggen tot algemeene karakteriseering van het Protestantisme. Wij hebben als kenschetsing genoemd: een leer-geloovigheid eenerzijds, een zedelijke daad-stuwing anderzijds. Met het eerste worde de tendens aangegeven om zich rekenschap te geven en na te denken over de waarheden des geloofs. Wil men het met een naam aanduiden, dan kan men spreken over de behoefte aan theologie in het Protestantisme. Als men aan zijn wording denkt, er kwam tegenover het aanvaarden van enkele leeringen, in het Katholicisme overheerschend, te staan een gemeenschappelijk diep doordringen in levensvragen in verband met de Godswerkelijkheid. Theologisch werd het leven doordacht. De predikers van het oorspronkelijke Protestantisme zijn altijd theologen geweest, hetgeen tot op den huidigen dag gebleven is, zoodat de leeken ook theologisch geschoold werden door godsdienstprediking en godsdienstonderwijs. Het Protestantisme heeft in ernstige bezinning op zijn geloofsbezit altijd buitengemeen prijs gesteld, en daarin een kracht gezien. En de andere zijde van zijn werkelijkheid is te noemen een zedelijke daad-stuwing. Een herziening van de gangbare zedelijke opvattingen en levenswijze is van den aanvang af beoogd. Men wilde diep, ernstig christelijk leven, en dit kon niet bestaan in opvolging van enkele geboden of verboden, maar men moest het geheele leven stellen onder het gezichtspunt van de christelijke prediking, in Jezus Christus' evangelie besloten. Er werden en worden, mag men wel zeggen, hooge eischen gesteld, en de daad van leven wordt telkens getoetst aan de uitspraken der roeping. Het Protestantisme gaat serieus om met de eischen van het Christendom; soms schijnt het de dingen zoo zwaar op te nemen, dat er een zwaarmoedigheid gekweekt wordt in een besef van niet te kunnen wat toch moet geschieden. Het Protestantisme heeft heel wat zedelijke daad gewekt, in personen afzonderlijk en gemeenschappelijk; het zedelijk-gerichte organisatiewerk is zeer uitgebreid. 't Is niet goed doenlijk, en het zou ook gevaarlijk zijn om dit te willen overschatten in vergelijking met hetgeen in Roomsch-Katholieke kringen wordt ondernomen, maar men kan toch wel zeg-

gen, dat het zedelijke leven onder Protestanten als het ware anders is ingesteld. Minder kerkelijk, minder in verband met de voorstellingen eener wets-religie en met het oog gericht op het Hiernamaals. Ook onder Protestanten wordt wel goed gedaan om den hemel te verdienen, maar er is dan voortdurend ook verzet tegen deze als Roomsch gevoelde strekking. Feitelijk staat het Protestantisme op meer reëelen aardschen bodem dan het Katholicisme met zijn Jenseitigkeitstendens, welke in allerlei wereldvlucht haar uiting vindt. Het Protestantisme is opgekomen en heeft zich ontwikkeld in eeuwen van een zich geweldig uitbreidend maatschappelijk-oeconomisch bestaan.

Dat genoemde twee kenmerken hun invloed doen gelden op den eeredienst is begrijpelijk. 't Is overigens merkwaardig, dàt de eeredienst er een belangrijke plaats is blijven innemen. Met den afkeer van het Roomsch ceremonieel, een antipaapschen zin, gelijk tot uiting kwam in allerlei rigorisme, is toch het verlangen naar gemeenschappelijke samenkomsten niet opgegeven. Integendeel, zij werden innig verlangd, tot opbouwing van het geestelijk leven en tot gezamenlijke verheerlijking van God. Met nadruk mag gesproken worden van èère-dienst in het Protestantisme. In gemeenschap wordt God aanbeden, op een geestelijke wijze, zonder veel liturgie en symbool. Ook bij uitbreiding van dit element in onze dagen in ons land, waar de Kerk wel het meest onttakeld werd, zal het toch een ondergeschikte plaats moeten innemen. Anders brengt het de geestelijke, niet zinnelijk verbeelde, aanbidding in gevaar. Anders zou het ook het leerend-stichtelijk karakter van den dienst, waarin het gesproken woord van den prediker principieel centraal is gesteld, naar den omtrek verschuiven. Men moge het Protestantisme ómbouwen, men zal zijn eigen stijl niet mogen verknoeien.

Met deze enkele lijnen van karakteriseering moeten wij het onderwerp nu laten schieten om niet in een te veel ons te verwarren. Het Protestantisme is ons het naast, en daarmede wilden wij dan ook besluiten de zeven typeeringen van geloofsleven, die ons uitgangspunt zijn om verder door te dringen in ons onderwerp: de Godsidee.

HOOFDSTUK II.

DE ORDENING DER VERSCHEIDENHEID.

In ons land heeft aan 't eind der vorige eeuw de groote godsdiensthistoricus, de Leidsche hoogleeraar C. P. Tiele in zijn „Inleiding tot de Godsdienstwetenschap" een indeeling van godsdiensten bepleit, waarvan het nog altijd de moeite waard is kennis te nemen, al zijn er tegen onderdeelen bezwaren in te brengen, en al is de algemeene kijk op het verschijnsel der godsdiensten eenigszins gewijzigd. In verband met hetgeen ook anderen hadden voorgesteld, verdeelt hij de godsdiensten der wereld in natuurgodsdiensten en in ethische godsdiensten. Beide groepen zijn onderling weer te verdeelen en overgangen hebben plaats, maar die overgangen binnen een eigen kader zijn niet te vergelijken met den overgang van de eene rubriek tot de andere. Wordt een natuurreligie tot een ethische, dan vindt een omwenteling plaats, wordt althans een hervorming gewild. In de ethische godsdiensten vindt Tiele een spiritualistische trek, ook treden ze als openbarings-godsdiensten op; zoodat de volledige naam zou zijn spiritualistisch-ethische openbaringsgodsdiensten. Zij zijn voortgekomen uit een ethisch réveil: „En die zedelijke eischen staan nu niet meer eenvoudig naast den godsdienst, als iets zonder 't welk men ook wel religieus kan zijn, maar zij worden er thans ten nauwste mee verbonden; het zijn de eischen van God zelf, wier opvolging hij beloont, wier verzaking hij bestraft, of, op hooger standpunt, wier verwaarloozing een verbreken is van de gemeenschap met Hem, omdat ze door Hem niet naar willekeur opgelegd, maar een uitvloeisel zijn van zijn wezen." [1])

De bijzondere indeelingen der beide rubrieken noemen wij even, zonder er verder bij te blijven stilstaan. Bij de natuurgodsdiensten spreekt hij achtereenvolgens over de trekken van animisme (het geloof, dat al het levende bezield is), over spiritisme (het geloof, dat geesten aan geen vast lichaam gebonden zijn, maar dit naar willekeur kunnen verlaten), over fetisisme (het geldt de eerbiedige behandeling en bewaring van voorwerpen, die door geesten bezield zijn en met hun macht begaafd). Deze gegevens vinden hun uitwerking in de lagere natuurgodsdiensten. De „hoogere" worden door andere dingen gekenmerkt: er ontstaat mythologie in stede van mythenvorming, de mythen worden omgeschapen tot dichterlijke ver-

[1]) I, 62.

halen uit de godenwereld of tot wondersagen en legenden uit den voortijd; het polydaemonisme wordt tot polytheïsme; boven de geesten komen de goden te staan; de goden worden genealogisch en hierarchisch geordend; een aristokratie van zeven, van twaalf of van drie ontstaat, terwijl op den duur één god gaat heerschen als souverein over allen; het polytheïsme wordt meer en meer beheerscht door de overlevering; er ontstaat een onderscheid tusschen therianthropisch en anthropisch polytheïsme, in het eerste wordt de godheid dan als dier, dan als mensch gedacht, terwijl in sterker uitbeelding in het laatste de goden handhavers worden van recht en wet; natuurmythen krijgen een ethische beteekenis of worden naar ethische beginselen gewijzigd.

Toch blijven de hoogere natuurgodsdiensten nog natuurgodsdiensten, ze zijn slechts semi-ethisch. De ethische, waartoe Tiele het Jodendom, het Brahmanisme, het Confucianisme, den Islam, den godsdienst van Zarathustra, Buddhisme en Christendom rekent, waarbij hij in het bijzonder wijst op het universalistisch karakter der twee laatste, terwijl de andere min of meer particularistisch nog zijn, het minst het Mohammedanisme, hebben bijzondere trekken. Zij zijn oorspronkelijk *persoonlijke* godsdiensten, voortgekomen uit een ethisch-spiritualistische beweging. Er is sprake van een stichter of een middelaar. In de ethische godsdiensten komt te voorschijn een leer, waarin de Godsopenbaring is vervat, en kent men boeken, met goddelijk gezag bekleed. Er vormen zich religieuse gemeenschappen, die niet meer samenvallen met de staats- of volksgemeenschap, maar tegenover deze een eigen standpunt innemen. Kerk ontstaat. Opvallend is verder, dat zij uit het individualisme geboren dit nooit geheel kunnen dooden door de macht der gemeenschap. In hun oorsprong zijn de ethische godsdiensten altijd min of meer streng monotheistisch of althans pantheistisch geweest, en laten eerst later weer ruimte aan overleefsels uit den polytheistischen natuurdienst. Een andere vraag nog is, of het spiritualisme, zich toonende in wereldverzaking en zelfkastijding, in een verlossingsleer zelfs die geen andere redding weet uit de ellenden dan de opheffing van het bestaan, een religieus-zedelijke ontwikkeling is te achten dan wel een eenzijdige reactie tegen het naturalisme, dat men wilde overwinnen. Het zou te ver voeren om nog uitvoeriger Tiele's beschouwingen over de ontwikkeling der ethische godsdiensten uiteen te zetten, waarbij een nadruk komt te vallen op het verschil tusschen theokratische en theanthropische godsdiensten, waarbij in de eerste het accent ligt op het heerschen van God over den mensch, in de tweede op de verwantschap van den mensch met God, een tegenstelling welke geen

absolute is, daar beide elementen in een ethischen godsdienst voorkomen, maar in onderscheiden verhoudingen.
Deze indeeling nu der godsdiensten, waarbij ook nog wel andere meer ondergeschikte punten aan de orde komen, als het onderscheid tusschen nationale en niet nationale godsdiensten, geworden en gestichte godsdiensten, waar men over den naam ook nog kan delibereeren, terwijl enkele der ethische godsdiensten bijzonderlijk verlossings-godsdiensten zijn te heeten — volgens Tiele valt dit laatste in engeren zin alleen te zeggen van de indische godsdiensten en de paulinische richting van het Christendom —, heeft nog altijd beteekenis, maar dient toch niet als een vast geworden schema. Daarvoor zijn verschillende redenen. Uit den aard der zaak is een kennis omtrent de godsdiensten toegenomen, speciaal ook van de natuurgodsdiensten, waardoor het een en ander verschoof. Maar een andere reden, een meer gewichtige, is dat men huiveriger is geworden voor indeelingen. In het bijzonder ten aanzien van de voorstelling „ontwikkeling", welke in de natuurwetenschappen opgekomen eerst wat heel eenvoudig op alle geestelijke verschijnselen werd toegepast, is men aarzelender geworden. Overigens moet gezegd worden, dat Tiele — in het natuurwetenschappelijk gestempelde tijdvak der wetenschappen arbeidende — zelf het begrip voorzichtig hanteert en b.v. zegt: „De wetenschap van den godsdienst is geen natuurwetenschap, maar een geestelijke, en van natuurwetten is dus hier geen sprake. Het mechanische is hier uitgesloten." [1]) In ieder geval is de voorstelling van een geleidelijken voortgang van laag naar omhoog onjuist gebleken. Het is b.v. niet waar, dat het animisme overal 't eerst aanwezig is, waaruit zich later het geesten- en godengeloof verhief. Het is aangetoond, naar Kluin in „Het Geestesleven der Natuurvolken" verzekert [2]), dat bij de *oudste* Australische stammen de voorstelling van opperwezens het duidelijkst voorkomt en dat men daar geen eigenlijk Animisme vindt. Wat ook niet waar blijkt te zijn, is dat een zuivere Godsidee en een fijn zedelijk besef altijd resultaat zijn van een langen ontwikkelingsgang. Men treft ze bijwijlen aan bij heidenen. De Godsidee is dan eigenlijk geen verder stadium van den geesten-dienst, maar zooals Chamberlain het uitdrukt in een boek „Mensch und Gott", waarin hij zich te dezer zake op de getuigenissen van een missionaris Warneck beroept, „ein Fremdkörper in der animistischen Vorstellungswelt"[3]). Chamberlain geeft dezen kijk, dat een zuiver Godsbegrip, hoe ook teruggedrongen en verduisterd door fantastische voorstellingen,

[1]) I, 196.
[2]) 143.
[3]) 25.

overal voortleeft en steeds weer in hoogtepunten te voorschijn treedt. Als men het „Onze Vader" aanheft, dan spreekt men klanken uit, welke de Andamanesen en andere primitieve menschen zullen herkennen. Is dit oordeel juist, dan voelt men, dat de kloof tusschen Christendom en Heidendom op dit punt althans gedempt wordt.
Een beschouwing, waarin men eenzelfde strekking kan opmerken, en die op het vraagstuk van de indeeling van godsdiensten een nieuw, zij het voorshands nog wat gril-flikkerend licht werpt, is gelegen in de diep-ingrijpende voorstellen van Oswald Spengler om heel de geschiedenis, dus ook de godsdienstige, heel anders te lezen dan tot heden pleegt te geschieden. Zijn beroemd-beruchte werk „Der Untergang des Abendlandes", beroemd om zijn geniale grepen, berucht om zijn fouten in détails, maar meer nog om zijn consekwenties ten aanzien onzer westersche cultuurwereld, geeft een nieuw beeld der geschiedenis. De geschiedenis toont gestalten, die aan verschillende karakters verschillend aanzien geven. Waarvoor Spengler pleit, is de idee eener „Morphologie der Weltgeschichte, der Welt als Geschichte" [1]). Deze zal een levens-beeld ontwerpen, van het wordende. In nauwe aansluiting aan ideeën van Goethe, wien Spengler buitengemeene genialiteit toekent, stelt hij het leven als organisme tegenover het leven als mechanisme. Het organische leven schept vormen, aldus de wereldgeschiedenis ook. Er rijzen culturen op, levende wezens van den hoogsten rang. Alles is vorming en vervorming. „Diese Kulturen, zegt hij, Lebewesen höchsten Ranges, wachsen in einer erhabenen Zwecklosigkeit auf, wie die Blumen auf dem Felde. Sie gehören, wie Pflanzen und Tiere, der lebendigen Natur Goethes, nicht der toten Natur Newtons zu. Ich sehe in der Weltgeschichte das Bild einer ewigen Gestaltung und Umgestaltung, eines wunderbaren Werdens und Vergehens organischen Formen" [1]).
Vraagt men, welke gestalten de voornaamste zijn, dan krijgt men de tegenstelling van dynamisch en statisch leven, waarvan wij reeds gewag gemaakt hebben bij de kenschetsing van het Protestantisme en Katholicisme. Het gaat wel niet, ook daar niet, om verschillen, tusschen welke geen toenadering mogelijk is, maar er zijn culturen, zegt Spengler, van statischen en van dynamischen aard. Er is sprake van een praedispositie; er wordt in dit verband gesproken van volkeren met een a-historische en met een historische ziel. Nog beter ware te spreken van volkeren met een zin, ja dan neen, voor historie. Leven zij het levende leven mee, in zijn overgangen en verwikkelingen, òf blijven gebeurtenissen en daden als dingen naast elkaar staan? Spengler geeft uitvoerige besprekingen, welke nog al eens

[1]) I, 29.

aan kritiek onderworpen zijn, over de Indische ziel, de Egyptische, de Grieksche, de Germaansche. De Indische mensch wordt scherp tegenover den Egyptischen gesteld, de Grieksche tegenover den Germaanschen. De eerste is a-historisch, heeft geen oog voor een „wanneer", kent geen ontwikkeling, heeft geen kalender. De Egyptische daarentegen is sterk historisch aangelegd, het Heden is haar slechts een smalle grens tusschen het Verleden en de Toekomst. Er is een passie voor het Oneindige. Spengler acht de mummie een symbool van den eersten rang, men „vereeuwigde" het lichaam van den overledene; wij kennen nog de gelaatstrekken der groote pharao's. Hiertegenover staat bij de Grieken het verbranden der dooden, dit beteekent de vernietiging. Om de afzonderlijke persoonlijkheid gaat het niet. Geen groote Griek heeft ooit mémoires geschreven, Socrates zelf geeft niets van beteekenis te kennen over zijn innerlijk. Er ontstaan in de Grieksche literatuur geen typen als in de moderne van een Parcifal, een Hamlet, een Don Quichote, een Don Juan, een Faust. Later geeft een Dante in zijn „Vita Nuova" zielsgeschiedenis. In Italië gaat Petrarca oudheden, munten en manuscripten verzamelen. Als op iets zeer merkwaardigs, maakt Spengler attent op het vervaardigen van uurwerken door de Duitschers, een vinding van een abt Gerbert, later paus Sylvester II, omstreeks 1000. „Unter den Völkern des Abendlandes waren es die Deutschen, welche die mechanische *Uhren* erfanden, schauerliche Symbole der rinnenden Zeit, deren Tag und Nacht von zahllosen Türmen über Westeuropa hin hallende Schläge vielleicht der ungeheuerste Ausdruck sind, dessen ein historisches Weltgefühl überhaupt fähig ist"[1]). Als men zich in deze beschouwingen van Spengler indenkt, dan voelt men dat daar consekwenties inzitten, welke een bepaald wereldbeeld doen ontstaan. Een evolutie-beschouwing der historie, alsof er een algemeene regelmatige voortgang van lager tot hooger zou plaatsvinden is hierbij onhoudbaar. Men heeft stukken geestelijk gebeuren, men heeft groepen van menschen, in wie dat gebeuren plaats vindt. Het begrip „Menschheid" als een eenheid wordt hier opgebroken. „Die Menschheit" ist ein leeres Wort" [2]). En dan poneert hij hiertegenover zijn veelheid van vormen. Culturen zijn vormen, waaraan de historie uitermate rijk is. „Ich sehe statt des monotonen Bildes einer linienförmigen Weltgeschichte, das man nur aufrecht erhält, wenn man vor der überwiegenden Zahl der Tatsachen das Auge schlieszt, das Phänomen einer Vielzahl mächtiger Kulturen, die mit urweltlicher Kraft aus dem Schosze einer mütterlichen Landschaft, an die jedes von ihnen im ganzen Verlauf ihres Daseins

[1]) I, 18.
[2]) I, 28.

streng gebunden ist, aufblühen, von denen jede ihrem Stoff, dem Menschentum, ihre eigne Form aufprägt, von denen jede ihre eigne Idee, ihre eignen Leidenschaften, ihr eignes Leben, Wollen, Führen, ihren eignen Tod hat. Hier gibt es Farben, Lichter, Bewegungen, die noch kein geistiges Auge entdeckt hat. Es gibt aufblühende und alternde Kulturen, Völker, Sprachen, Wahrheiten, Götter, Landschaften, wie es junge alte Eichen und Pinien, Blüten, Zweige, Blätter gibt, aber es gibt keine alternde „Menschheit". Jede Kultur hat ihre eignen Möglichkeiten des Ausdrucks, die erschienen, reifen, verwelken und nie wiederkehren." [1])
Het is moeilijk zich een gansch nieuwen kijk op de historie in te denken. Wij zijn gewend chronologisch te rekenen, en zien een aaneenschakeling van ouden tijd, middeleeuwen, nieuwe geschiedenis. Spengler acht deze indeeling noodlottig. Aan het woord middeleeuwen blijkt helaas een Hollander schuldig, prof. Horn te Leiden — de naam klinkt gelukkig Duitsch —, die het in 1667 in de wereld gebracht heeft. Twee gebeurtenissen kunnen gelijktijdig plaats vinden, en toch in wezen van elkander absoluut gescheiden. Twee gebeurtenissen kunnen eeuwen van elkander gescheiden zijn, en in wezen elkander dekken. Alle historische tabellen van geschiedenis zijn daarom zinloos. Men moet het gelijksoortige, de overeenkomstigheden die in vorm van leven zich openbaren, samenvoegen, zoodat sommige cultuurverschijnselen vóór het Christendom genoteerd moeten worden naast enkele uit onzen tijd. Spengler heeft een poging gedaan, die wellicht op sommige punten revisie noodig heeft, maar niet afdoet aan zijn beginsel, om de geschiedenis opnieuw te groepeeren. Zijn werk bevat drie tabellen, een van „gelijktijdige" geestesperioden (Geistesepochen), een van „gelijktijdige" kunstperioden en een van „gelijktijdige" politieke perioden. Men zal hebben begrepen, dat die gelijktijdigheid zich over een 2000 jaren vóór en een 2000 jaren na het Christendom verdeelt. Om één voorbeeld te geven: Spengler spreekt in de politiek van een stadium, dat hij Caesarisme noemt. Daarin vindt verval van het organische leven onder menschen plaats; er ontstaan vormlooze menschenmassa's, die opgenomen worden in een imperium van een primitief-despotisch karakter. Z.i., hetgeen met zijn pessimistischen kijk op ònze toekomst, de toekomst van onze Westersche cultuurwereld samenhangt, gaan wij dien toestand thans tegemoet. Dan stelt hij naast elkaar: den toestand in Egypte tijdens de 18de dynastie van 1580—1350 v. Chr., den Romeinschen tijd van Sulla tot Domitianus van 100 v. Chr. tot 100 n. Chr. en onze geschiedenis van 2000—2200.
Bovenstaande nog al breede uiteenzetting omtrent de denkbeelden

[1]) I, 29.

van Spengler, is door ons gegeven in een bepaald verband van beschouwingen. De vraag naar de groepeering van godsdiensten deed de moeilijkheid zien om tot een bevredigende indeeling te komen, en stelde in ieder geval voor kwesties. Men moet enkele onjuiste voorstellingen, gelijk bleek, laten varen; men moet een groote verscheidenheid aanvaarden, velerlei vòrm, gestalte. Deze noodzakelijkheid nu doet vragen, of men op de godsdiensten het schema van „gelijktijdigheid", hetgeen dan beteekent innerlijke verwantschap, kan toepassen; of men overeenstemmende godsdiensten kan samenvoegen, in verschillende oorden der wereld, in verschillende tijden; en meer gespecialiseerd nog, of men overeenstemmende levensvòrmen van religie kan samenvoegen, welke in verschillende godsdiensten voorkomen. Als men denkt aan de tegenstelling statisch—dynamisch, dan kan het zijn, dat een statische beleving in het Christendom en in het Jodendom elkander gelijken, zoo goed als een dynamische in beide het doet, en dat de essentieele tegenstelling niet wordt: Christendom—Jodendom, maar statisch Christendom èn Jodendom—dynamisch Christendom èn Jodendom. Een dergelijke onderscheiding zou zeker leiden tot menige hergroepeering, en allerlei gangbaar oordeel ondermijnen. Bij Spengler vindt men in zijn tabellen ook reeds een greep hiernaar. Een paar voorbeelden:
Geboorte van een mythe van grooten stijl als uitdrukking van een nieuw Godsgevoel. Wereldangst en wereldverlangen.

1500—1200 Mythologie van de Veda Arische Heldensage	1100—800 Olympische mythe Homerus Helleensche Heldensage
0—300 Oerchristendom Oostersche cultussen van den keizertijd (Isis, Mithras) Manichaeisme Evangeliën, Apocalyps; Legende	900—1200 Germaansch Katholicisme (7 sacramenten) (Heliand). Mariacultus. Graalsage (Parcifal) Edda. Nibelungen (Baldur, Siegfried) De Westersche Heiligenlegende

Een ander voorbeeld. „Hervorming" zal men in verschillende godsdiensten vinden.
„Reformatie": In de religie een verzet van het volk tegen de groote vormen van den vroegeren tijd.

Bramanas Oudste elementen der Upanishads	Dionysusreligie Orphici, antihomerische stroomingen 7de eeuw
Afval der monophysieten 449 Bar Sudaili en de syrische mystiek omtrent 500	Protestantisme Luther, Zwingli, Calvijn omstreeks 1500

Tenslotte: „Puritanisme": Rationalistisch-mystische verarming van het religieuse. Intellectueel Fanatisme.

Sporen in de Upanishads	Pythagoraeische Bond sedert 540
Mohammed Hedschra 622	Puriteinen in Engeland sedert 1620 Jansenisten (Port Royal) in Frankrijk sedert 1640

Nogmaals, als voorbeelden slechts eener classificatie naar het nieuwe beginsel van overeenkomstige levensvormen halen wij het bovenstaande aan, waarin men o.i. een belangrijk gegeven verwerkt ziet. En bij het door ons te bespreken onderwerp „De ordening der verscheidenheid van godsdiensten" was er directe aanleiding op deze morphologische visie van alle historie, dus ook van de godsdienstige, de aandacht te vestigen. Ons doel was om een kijk te geven op het een en ander, niet om een bevredigende indeeling te ontwerpen of te verdedigen.

HOOFDSTUK III.

ENKELE HOOFDGROEPEN VAN GODSVOORSTELLINGEN.

1°. PRIMITIEVE GODSVOORSTELLINGEN.

Wij zullen hierbij niet lang stilstaan, voorzoover het geldt primitief-kinderlijke en vaak ook primitief-ruwe concepties. Wel willen wij met aandacht wijzen op die voorstellingen, waarin hetgeen de natuurreligie kenmerkt zich ombuigt naar zedelijke voorstellingen. Een van de dingen, die men in natuurreligies heeft op te merken is veelgodendom, en dit niet alleen naar den kwantitatieven maar ook naar den kwalitatieven kant. Men heeft goden, halfgoden, diergoden, wel van elkander te onderscheiden. De eerste worden geheel en al in het verband der Natuur geplaatst, al zijn ze tegelijkertijd meer dan de zichtbare natuur. De natuurgoden zijn de goden in de natuur. Verschijnselen en voorwerpen beide worden als goden gezien. Een bijzondere steen, een hoogte, een stroom zijn goden; ook de machtige actie in de natuur laat de goden aan den dag treden: stormgoden, vulkaangoden, de goden van het firmament.
Enkele der Godsvoorstellingen verdienen de bijzondere aandacht. Allereerst noemen wij de goden of godinnen, die de vruchtbaarheid schenken. In de Demeter-gestalte, reeds genoemd in verband met de mysterieën-religies, hebben wij met eene daarvan reeds kennis gemaakt. Het ligt voor de hand, dat deze zijde van het leven altijd de bijzondere aandacht heeft getrokken, en dat de vruchtbaarheid — op aarde en onder menschen — als de grootste zegen werd beschouwd in ouden tijd. Een ieder riep om vruchtbaarheid, en waar het leven van menschen en van de hen omringende natuur elkaar onverbrekelijk verbonden waren, en de mensch het natuurleven in vormen van menschelijk bestaan zich gemakkelijk voor oogen stelde, ligt het voor de hand, dat de mythen over vruchtbaarheid schenkende goden in sterk erotische zegswijzen hiervan getuigenis afleggen. Van liefde en geboorte zijn over 't algemeen de goden-verhalen vol. Het zijn overigens ook dikwijls lagere machten, daemonen slechts, die in de overleveringen omtrent de vruchtbaarheid der aarde een rol spelen. Hierbij is opmerkzaam te maken op het verschijnsel, dat het manlijke en vrouwelijke principe zoo goed in de goden- als in de menschenwereld wordt gekend. De goden en godinnen beminnen elkaar en schenken het leven aan kinderen; zij hebben de-

zelfde functies als de menschen. Dit heeft natuurlijk altijd de aandacht wel getrokken, dat eerst allengs de Gods-conceptie aan dit sexueel-gedifferentieerde zoo niet onttrokken is, dan toch er meer onverschillig voor wordt. Als in het Christendom een „God de Vader" wordt gekend, dan wordt toch geenerlei overeenstemming gevoeld met den in liefdes-avonturen aan kinderen rijk geworden „Vader Zeus". Integendeel, een vergeestelijking van het religieuse leven heeft het geslachtelijke moment geabstraheerd. Eigenaardig is overigens, dat men in den ontwikkelingsgang van het Christendom de Mariagestalte een steeds belangrijker plaats ziet innemen, dat men als het ware een nieuwe drie-eenheid naast de kerkelijk-dogmatische ziet opkomen: van Vader, Moeder en Kind. Deze groep is meermalen vergeleken met die van Osiris, Isis en Horus. In den Maria-dienst zijn velerlei motieven verwerkt, bovenal de zedelijke verheerlijking der reine vrouw, waartoe de middeleeuwen met hun ruw zedelijk leven gestuwd hebben, een ideëele conceptie van schoonheid tegenover zooveel reëele onzuiverheid; in ieder geval is het ook een eer-herstel der vrouw in de Godsconcepties, waaruit zij verdrongen was. In pantheistisch getinte religies was het geslachtslooze, in theistisch gestelde het manlijke slechts.
Bijzondere aandacht aan deze kwestie van het manlijk-vrouwelijke is in den laatsten tijd begrijpelijkerwijs gewijd van psychoanalytische zijde. Daar heeft men een eigen kijk op het wezen der religie, al doen de onderscheiden tusschen de radicale en gematigde stroomingen zich op dit punt ook sterk gelden. In verband hiermee komen ook allerlei symbolen, als het kruis, zelfs de figuur van Christus aan de orde. Het kan onze bedoeling niet zijn om dit te bespreken, daar men dan allereerst een inzicht moet geven in de grondslagen der psychoanalyse, terwijl de o.i. zeer eenzijdige beschouwing over het wezen der religie door Freud gegeven en de wellicht zeer gewaagde veronderstellingen omtrent het Christendom en symbolen uitvoerig besproken zouden moeten worden [1]. Wel willen wij er terloops de aandacht op vestigen, en opmerken dat het manlijk-vrouwelijke een punt is in de primitieve Godsvoorstelling, en doorwerkt in de meer geavanceerde. —
In de tweede plaats is er, in verband met het voorgaande, de aandacht te vestigen op een bepaalde vereering in de natuurgodsdiensten, welke van menschelijke zijde gezien zeer begrijpelijk is, n.l. de Zonne-vereering. De Zon is een God. De verheerlijking der Zon

[1]) Wij denken o.a. aan Freud's „Die Zukunft einer Illusion", en aan de door Nico van Suchtelen gegeven voorstellingen in de Inleiding van zijn „Uit de diepten der ziel", welke met name door den godsdiensthistoricus Kristensen te Leiden in De Gids (1918) als onwetenschappelijk zijn afgewezen.

hangt nauw samen met de dankbaarheid voor het vuur, waarvan de mythe van Prometheus op de meest grootsche wijze gewaagt. Prometheus, aan wien ook wel de schepping der menschen wordt toegeschreven, met behulp van Athene, die de door hem gemodelleerde stoffelijke gestalte leven geeft door een vlinder, zinnebeeld der ziel, boven het hoofd te houden, is bovenal gedacht de weldoener der menschen te zijn, die door Zeus waren geschapen maar in meest hulpeloozen toestand aan hun lot waren overgelaten. Dan gaat hij naar het eiland Lemnos, waar hij den god der smeden Hephaestos een vonk ontsteelt van de goddelijke, van den Olympus afkomstige vlam, welken hij in de holte van een mergrijken vlierstok naar de aarde weet over te brengen. Voor deze daad wordt de menschenvriend, die een titanenzoon was, aan den rotswand van het Caucasus-gebergte, hangende boven de zee gruwelijk gemarteld. Elken derden dag wordt hem, die aan alle weersteistering is blootgesteld, door een adelaar de lever uitgerukt, die nauwelijks is aangegroeid om opnieuw te worden uitgevreten. Eerst na duizende jaren kan Hercules, een andere held der sagen, hem bevrijden.
Deze mythe is wereldberoemd. Geen wonder, waar alle herinnering moet huiveren voor den tijd, dat de menschen nog geen vuur hadden of niet voldoende wisten te benutten. De moeilijkheid om vlam te wekken door boring en wrijving, en om vuur te bewaren, is zeer groot geweest. Eerst als het vuur gebezigd wordt om erts te smelten en werktuigen te smeden kan sprake zijn van technischen vooruitgang der menschheid. Het Vuur is niet alleen godsdienstig vereerd geworden, het is zelf symbool van vereering geworden. Het altijdbrandende vuur in tempel en kerk bewijst dit. Op 't oogenblik getuigt daarvan ook de nacht en dag laaiende gasvlam, die op de Place de la Concorde te Parijs uit den grond slaat, aan het voeteneinde van het graf van den Onbekenden soldaat.
't Vermoeden bestaat, dat eenige duizende van jaren de aanbidding van het Vuur in Egypte, Babylonië, Scandinavië, Indië plaats vond, voordat zij werd tot aanbidding van de Zon [1]). Het vuur, dat gewekt kan worden, kon zich niet als schèpper handhaven, en zoo verhief de vereering zich van het vuur tot de Zon. De blik richtte zich van de aarde naar den hemel. De Zon wordt in eenige godsdienstige mythen voorgesteld als de Zoon des Vaders; hij is de zichtbare verschijning van het Wezen Gods en als zoodanig den menschen het meest nabij en dierbaar. Agni bij de Indiërs is de zichtbaar geworden zoon van den hemelschen vader Sawishi, en in de Scandinavische godenleer is Balder de zoon van Wodan. In

[1]) Fahrenkrog „Feuer und Sonne" uit zijn serie „Gott im Wandel der Zeiten", 14 vlg.

den nacht van den winter, na den kortsten dag daalde hij ter aarde neer, en in lente- en zomertijd spreidde hij zijn armen zegenend over de aarde uit. De Zon ter eere werden zonnefeesten gehouden en in den winter vuren gebrand. De wereld over vindt men het symbool van het wentelende zonnerad, ons het meest bekend in den vorm van het Swastica-kruis. Wanneer in het jaar 337 paus Julius I den 25sten December kiest als datum van geboorte-viering van den Christus-heiland, dan neemt hij een dag dien de Romeinen als hun „dies natalis solis invicti" [1]) reeds vóór het Christendom kenden; terwijl op denzelfden dag in Egypte de geboorte van Horus werd herdacht, elders mysteriën van den syrischen god werden gevierd, en de geboortedag van den Griekschen god Dionysos, die op een andere wijze heil schonk, was gesteld. Heil en zon en midwinter worden met elkander verbonden.

In het Christendom heeft men duidelijk een vergeestelijking, gelijk de bekende term „Ex oriente lux" [2]) ook voor ons een geestelijken inhoud heeft gekregen.

Die vergeestelijking, waarin het zedelijke betrokken werd, heeft zich ook voorgedaan in de vereering van den Zonne-god. Daarvan bestaat een beroemd voorbeeld, de laatste jaren bekend geworden, en waarop wij gaarne wijzen willen omdat het in ons land bijzonder onder de aandacht is gebracht. Ik denk aan de levensgeschiedenis van Ichnaton, den Egyptischen koning, die van 1375—1358 v. Chr. geregeerd heeft en een der groote godsdienst-hervormers der wereld is te heeten. Het ook in 't Hollandsch vertaalde boek van den Egyptoloog Arthur Weigall „Ichnaton, Pharao van Egypte" verhaalt deze. Ichnaton is de schoonvader geweest van Toet-anch-amon, wiens graf in 1924 is ontdekt in de Vallei der Koningsgraven. De Zonnedienst heeft van ouds een overheerschende plaats in Egypte ingenomen. Van de vele goden was ten tijde dat Ichnaton, of zooals hij ook heet Amenofis IV, aan de regeering kwam, *Amon*, de hoofdgodheid van Thebe, de machtigste. Oorspronkelijk was hij de speciale stamgod der Thebetanen geweest, maar toen die plaats de hoofdstad van Egypte werd, was hij verheven tot staats-god van het heele land. De zonnegod *Rê*, of *Rê-Harachte*, oorspronkelijk de god van Heliopolis, een stad niet ver van het tegenwoordige Caïro, was vroeger de staats-god geweest en de priesters van Amon hadden die twee godheden vereenigd onder den naam van Amon-Rê, koning der goden. Als opgaande zon heette hij in het bijzonder Chepra, 's middags Rê, des avonds Atoem. Als opgaande en ondergaande zon — dat wil zeggen als zon bij den horizon — werd hij

[1]) De geboortedag van den ononverwonnen Zon.
[2]) Het licht uit het Oosten.

Rê-Harachte genoemd. Op den duur, onder koning Amenophis III, den vader van Ichnaton, gaat de naam Aton overheerschen, de naam die waarschijnlijk samenhangt met een syrischen godennaam, hetgeen een zekere wijziging in de godsvereering beteekende, waarbij de oude Amon-dienst in het gedrang kwam. In den Aton-dienst kwam een nieuwe vrijere strooming doorbreken, die zich tegen de Amon-priesters met hun conventies en wettelijkheden keerde. Er lag in dezen dienst een strekking naar het universeele, welke in den dienst van Amon, oorspronkelijk een localen god, gemist werd. Op een leeftijd van twaalf, dertien jaar, als Ichnaton door den dood zijns vaders aan de regeering komt, wordt hij naar den wil van zijn moeder hoogepriester van Rê-Harachte, dat is van Aton, die aangeroepen wordt onder den titel „Hitte-die-in-Aton-is". Het treffende wordt nu, dat de jonge koning, die een groote geestelijke begaafdheid heeft bezeten, op den duur radicaal gaat breken met den Amondienst, zelfs den zetel daarvan, Thebe, verlaat en een nieuwe hoofdstad sticht, het later door opgravingen beroemd geworden El-Amarna. Hierbij verandert hij zijn naam Amenofis „de Vrede van Amon" in Ichnaton „Aton is voldaan". Daar bouwt hij den tempel voor Aton, in de „stad van den Horizon". Een mooie beschrijving van vereering der Godheid is als inscriptie op een grenssteen gevonden. „Toen hief Zijne Majesteit zijn hand ten hemel tot hem, die hem gevormd had, zeggende: „Zooals mijn Vader Rê-Harachte-Aton leeft, de groote en levende Aton, die het leven in zijn macht heeft, die krachtig is in leven, mijn Vader, mijn wal van een millioen ellen, die mij herinnert aan de eeuwigheid, mijn getuige van dat, wat tot de eeuwigheid behoort, die zichzelf met eigen handen formeert, dien geen maker heeft gekend, die zich heeft tot taak gesteld om zonder ophouden iederen dag te rijzen en te dalen. Of hij in den hemel of op de aarde is, ieder oog ziet hem zonder uitzondering terwijl hij het land vervult met zijn stralen en ieder aangezicht doet leven. Dagelijks mogen mijn oogen bevredigd worden door hem te zien, als hij opgaat in dezen tempel van Aton in de stad van den Horizon, en die vervult met zichzelf door zijn stralen, prachtig in liefde en die op mij doet schijnen in mijn leven tot in lengte van dagen, voor eeuwig en eeuwig." [1])

De fijne toon in deze opdracht is opvallend. Als de koning zich gevestigd heeft, op ongeveer één en twintig jarigen leeftijd, gaat hij meer dan aan zijn regeering zich wijden aan den uitbouw van zijn godsdienst. Zoo spiritueel is deze, dat Weigall schrijft: „Ieder, die onbevooroordeeld van geest is, zal moeten zien en niet kunnen ontkennen, dat er veel meer overeenstemming is tusschen wat Jezus

1) 99.

leerde en den godsdienst van Ichnaton, dan tusschen wat Jezus leerde en den godsdienst van Abraham, Izaäk en Jakob. Het geloof der aartsvaders is in rechte lijn de voorvader van het Christelijke geloof; maar het geloof van Ichnaton is het op zichzelf staande prototype er van" [1]), en later nog eens: „Er is geen godsdienst ter wereld, die zoo dicht bij het Christendom komt, als het geloof van Ichnaton [2]). Dit oordeel is op de volgende beschouwingen gegrond. Volgens den schrijver richt Ichnaton zijn blik niet zoozeer op de zonneschijf als wel op den God, die de zon schiep. Dien God noemde hij, en dit is zeker voor Christenen treffend om te hooren „Vader, die in den Hemel is". Van hem mocht geenerlei gesneden beeld worden gemaakt. Er was een symbool, de zonneschijf, van waaruit tallooze stralen schoten, iedere straal eindigende in een hand, maar dat symbool werd niet aangebeden. Aton is een God van liefde, de liefhebbende Vader van alle menschen, altijd aanwezig en altijd denkende aan zijn schepselen. „De Aton was „de Heer der Liefde". Hij was de teere verzorger, die „het menschenkind schept in de vrouw, en het sust, opdat het niet schreie"; wiens liefde, om een egyptische uitdrukking van innige teederheid te gebruiken, „de handen doet neervallen". Zijn stralen waren „schoon van liefde", als zij op zijn volk en zijn stad neervielen, „zeer rijk in liefde". „Uw liefde is groot en breed", zegt een van Ichnaton's psalmen.
Hoe merkwaardig, bijna verbijsterend is het te hooren, in dezen tijd, dat Aton, die voor Ichnaton de God der eindelooze levenskrachten is, ook „de Heer des vredes" wordt genoemd, en dat hij met dit gezichtspunt zoo grooten ernst maakte, dat hij ten overstaan van God, die geen strijd kon dulden, weigerde om gewapenden tegenstand te bieden aan de opstanden, die in zijn aziatische bezittingen voorkwamen. Behalve naar vrede streefde hij bovenal naar waarheid. Den geest van Ichnaton leert men in het bijzonder kennen uit zijn Zonnelied, zijn hymne aan den Aton, waarvan enkele passages sterke overeenkomst hebben, gelijk Weigall aantoont, met den 104den Psalm. Later zal nòg eens een beroemd Zonnelied worden gedicht, door Franciscus. Eén ding is heel zeker, dat Aton van Zon de God van de Zon is geworden, en de God van de Zon is de God van hemel en aarde, en Deze is de Vader der menschen.
De godsdienst van Aton heeft geen stand gehouden. Wellicht was Ichnaton te zeer een éénling in zijn tijd, al heeft hij aanhangers gehad. Zelfs heeft Egypte later ook nooit zijn standpunt bereikt. De laatste levensjaren van den vorst, nadat hij zijn vrouw verloren had, zijn een beproeving geworden door woelingen in de buitengewesten

1) 117.
2) 146.

van zijn rijk. Daartegen wilde hij zich niet verzetten. Alle hulp van getrouwe onderdanen moest hij afwijzen — hij zeker zal daarbij zijn pijnlijken „strijd van plichten" gekend hebben. Op dertigjarigen leeftijd is hij, van nature uiterst zwak, een geknakt man; zijn Aton-vereering leidde tot een radicalisme ten opzichte van den Amon-dienst, overal moesten de namen Amon en die van andere goden worden geschrapt; kort na zijn dood treedt een gansch ander régime in, en wordt de oude Amon-dienst in eere hersteld. Met een bijzondere voorliefde hebben wij op deze merkwaardige en grootsche, nog weinig bekende figuur uit de godsdienstgeschiedenis, den blik gericht.—
Er is één punt nog, dat wij als derde aan de orde stellen bij onze bespreking van de Godsidee in die natuurgodsdiensten, welke wij speciaal op het oog hadden, waarin het geestelijke en zedelijke element reeds een plaats gaat innemen. Dit punt ligt reeds opgesloten in Ichnaton's religie, in zooverre god Aton voor hem de wereld-god is, god van hemel en aarde. Zoo er al niet van een monotheisme te spreken is, wel van een alle goden overheerschenden god. Meermalen geschiedt het, dat onder de goden één de meeste wordt, de Oppergod. De Grieksche en Romeinsche godsdienst geven daarvan het duidelijk beeld in hun Zeus-Jupitergestalte. Çiva bij de Indiërs is ook een voorbeeld. Zoodra dit geschiedt, dan heeft een „vermenschelijking" van het Godsbeeld plaats en daarmede ook een verzedelijking. Het is de God, die gehoorzaamheid vraagt aan zijn geboden en deze geboden worden zedelijke. Dezen oppergod worden voortreffelijke eigenschappen toegeschreven, en Hij in zijn gezag sanctioneert het goede onder menschen. Het moge zijn, dat de oppergod geen overgroote plaats inneemt — de mythologieën houden zich bezig met de andere goden en in den cultus treden de afzonderlijke goden beurtelings op den voorgrond, de verschillende priesterschappen blijven alle aandacht wijden aan de door haar bediende goden — toch staat deze meer onzienlijke Godheid, rondom wie ook minder bedrijvigheid kan zijn, op den achtergrond; als het ware gereed om geheel alleen naar voren te komen, wanneer de andere goden van het tooneel huns levens aftreden.

2°. GEAVANCEERDE GODSVOORSTELLINGEN.

Wij komen nu tot de taak om de meer geavanceerde Godsvoorstelling in oogenschouw te nemen. Dit beteekent ons iets meer in het karakter der ethische godsdiensten door te dringen. Gerechtvaardigd is het dit vrij uitvoerig in het vòlgende hoofdstuk speciaal te doen, omdat wij in de reeks van kenschetsingen, die te geven zijn, het eigene — datgene wat aan bepaalde personen en groepen in

onzen tijd eigen is — zullen herkennen. Historische en psychologische beschrijvingen bieden wellicht evenveel mogelijkheid tot doorgronden als een systematische bespreking. Wij verwijzen allereerst naar de kenmerken, boven vermeld, door Tiele genoemd. Zuiver ethische religies bestaan wellicht nergens ter wereld, zoo min als zuivere rassen, en wel omdat elementen van natuurgodsdienst òf als oorsprong dier zedelijke godsdiensten òf als zijdelingsche invloeden hun sporen toonen. Er is nergens een zuiver religie-type. Wanneer men het Christendom aanschouwt — hoe vaak is niet de opmerking gemaakt, dat men in allerlei magische restanten in de sacramentenleer de magie der natuurreligies, en in de velerlei heiligen- en engelen-machten de polytheistische en polydaemonistische voorstellingen bewaard vindt. Wanneer Protestanten zich de illusie maken, dat zij niet meer Roomsch zijn, en men gaat daartegenover wijzen op confessionalismen en typeeringen van vormelijke wetsreligie, dan wordt men aarzelend om dit boudweg te beweren. Er bestaat wel eenige reden om te zeggen: Christenen weten niet half, hoe heidensch ze nog zijn, zoo goed als: Protestanten weten niet half, hoe Roomsch ze nog zijn.

Maar met alle onzuiverheden dan, in alle ethische religies aanwezig, er zijn toch kenmerkende verschijnselen, die een bevrijding van de Gods-idee uit hare oorspronkelijk niet-zedelijke entourage laten zien. Zij krijgt nieuwe mogelijkheden om zichzelve te handhaven en te zuiveren, en heilzaam in te werken op het zedelijke, ruimer genomen geheel het geestelijke leven. Om misverstand te voorkomen, maken wij even de opmerking dat deze voorstelling de wording der dingen alleen typeert van de menschelijke zijde gezien, dat wij hiermee geenszins bedoelen te zeggen, dat de menschen het geloofsleven scheppen en God maken; later bij de bespreking van het openbarings-begrip zal er aanleiding zijn om de twee zijden van alle religie: Gods inwerking en 's menschen verwerking, nader toe te lichten, voor het oogenblik in een beschrijvend stuk werk ligt het voor de hand om het zich wijzigen van de Godsvoorstelling als een eigen actie voor oogen te stellen.

Achtereenvolgens op enkele trekken wijzende, maken wij er op attent, dat eerst in de ethische religie een samenhang van God en mensch ontstaat, een samenhang die een verwantschaps-verband is geworden. Vóór dien kan er nooit anders zijn dan een verbondenheid zonder eenige verwantschap. Tiele maakt een onderscheid tusschen theokratischen en theanthropischen godsdienst. In deze begrippen ligt eenerzijds de voorstelling: God regeert over den mensch, andererzijds de voorstelling: God leeft in den mensch. Van een absolute tegenstelling is hier volgens Tiele geen sprake, maar wel

van een overwegend accent. Hij ziet het eerste overheerschend bij de Semieten, het tweede bij de Ariërs. In het Christendom, waar God aller Vader is en alle menschen Zijne kinderen, wordt de innigste verwantschap tusschen God en mensch geleerd. En dit is immer in een zedelijken zin verwerkt. De mensch kon gekarakteriseerd heeten door zijn redelijkheid, waardoor hij zich van het dier onderscheidde, bij de verstandelijke begaafdheid is een oordeel nooit blijven staan. Of men kon de idee zich vormen van den schoonen mensch, naar Grieksch aesthetisch model, maar dan werd het ideaal van den schoonen mensch toch direct weer tot dat van den goeden mensch, want deze alleen was schoon te noemen. En de mensch zou God oneer aandoen, als hij zijn naar God geschapen goeden aard schond.

Maar dan is God ook Zedelijk Wezen. Dan is in meer of minder zuiveren vorm God de Heilige. En nu wordt „heilig" niet genomen in den zin, waarin het begrip 't eerst en 't meest voorkomt in de godsdiensthistorie, van afgezonderd en gewijd, maar deze formeele beteekenis krijgt haar inhoudsbepaling door een haar vervullend zedelijk heiligheidsbesef. Historisch valt aan te wijzen, dat dit allengs pleegt te geschieden. Er komt iets indringen van een houding, die de Godsidee in het zedelijke opheft, en dit verdringt bestaande voorstellingen. En ziet, het oude is nieuw geworden; God de Afgezonderde en Gewijde is de Heilige geworden. De beroemde studie van Rudolf Otto over „Das Heilige", waarin het Bovennatuurlijke-Goddelijke in beschrijving van het Geweldig-Majesteitelijke zoo goed als van het Heilig-Zuivere voorkomt, geeft een beeld van hetgeen hierbij zich doet gelden, vooral ook van wat in den mensch omgaat in verschillende houdingen ten overstaan van het Goddelijke. Besef van Mysterie is een der algemeene religieuse gewaarwordingen, besef van zedelijk peilbaar Mysterie wordt de verbijzondering in een bepaalde levenssfeer. Bij ons zingt Vondel zijn hymne aan God in „Lucifer":

> Heiligh, heiligh, noch eens heiligh,
> Driemaal heiligh: eer zij Godt.
> Buiten Godt is 't nergens veiligh.
> Heiligh is het groot gebodt.

Onder de Duitschers vertolkt Goethe:

> In unsers Busens reine wogt ein Streben
> Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
> Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
> Enträtselnd sich den ewig Ungewannten.

In beide gedichten is God het Heilige, Zuivere in tegenstelling met wat de mensch zelf is, terwijl toch diens aard hem tot vereering van het Heilige drijft.
Niet alleen de verbinding van zedelijkheid met godsdienst karakteriseert de ethische godsdiensten, maar ook het vergeestelijken van het godsdienstige element. Er komt meer bezinning en prediking, er is minder ceremonieel en zichtbaar gebeuren; er wordt meer persoonlijk religieus leven gewekt. Er glijdt het een en ander van het vroeger bestaande weg. B.v. mythologie. De kosmologische mythologieën over wereldwording, menschenschepping, allerlei fantaisieën over goden-avonturen treden op den achtergrond, en krijgen waar zij nog blijven een vergeestelijkte uitlegging. Zij worden niet meer historisch-letterlijk opgevat, maar worden tot leer-rijke verhalen. Zoo wordt toch ook b.v. in de wereld der Christenen de mythologische elementen in den Bijbel „behandeld", zelfs waar men ze als geopenbaarde waarheid volstrekte historische waarheid toekent. Hun beteekenis gaat een geestelijk-zedelijke worden.
Een ander punt, waarin verandering intreedt is de cultus. Deze gaat de sporen vertoonen van zedelijke gewaarwordingen en verlangens. Men buigt zich niet slechts voor goden, men verdeemoedigt zich. Men is klein niet slechts tegenover de Grootheid, men is klein op een bepaalde wijze, door zondigheid. In de christelijke religie gaat cultus zich uiten in uitroepen en gebeden van schulderkentenis. Wees mij, zondaar, genadig, o God. Een belijdenis van zonden is meermalen inleiding van liturgie. De doop wordt symbool van zedelijke reiniging. In sacramenteelen vorm worden doop, avondmaal, biecht de groote acta, waarin de verzoening van zedelijk onheil tot stand komt krachtens de genade Gods. Wanneer God wordt aangeroepen, dan is dit een andere aanbidding dan in de natuurreligies. God is niet in de eerste plaats de Majesteit en de Macht, maar het Wezen dat der menschheid zedelijke eischen stelt, deugd beloont en zonde straft. Het hemel- en helgeloof geeft geen voorstelling van een voor allen gelijke onderwereld, maar er is een onoverbrugbare kloof tusschen het zaligheidsoord der deugdzamen en de verdoemeniswereld der slechten. In zedelijke religie, in meer vergeestelijkten of vergroofden vorm — helaas gewoonlijk in vergroofden — gaat het om één diep ingrijpende, 't geheele leven beheerschende houding tegenover goed en kwaad.
Wanneer dit waar is, dan ligt het voor de hand dat de toon van prediking hierdoor bepaald wordt. Het feit al, dat eerst in zedelijke religie prediking ontstaat, getuigenis en oproep en leering, is zeer sprekend. In natuurgodsdiensten mogen priesters een historie van hun goden te vertellen hebben, dit is heel iets anders dan dat aan-

gekondigd wordt, wat de goden willen omtrent het levensgedrag der menschen. Het is veel-zeggend, dat behalve priesters nog een andere categorie van personen bekend is geworden, n.l. die der profeten. Zij worden, als men denkt aan de oud-testamentische verhalen, voorgesteld als zieners, toekomst-schouwers, als wonderdoeners ook, dit alles doet nog sterk denken aan wat men in de natuurgodsdiensten vindt van toovenaars, magiërs, waarzeggers. Maar daarnaast, en langzamerhand steeds meer overheerschend worden zij iets anders, waarop de namen ziener en profeet in oorspronkelijken zin ook nauwelijks meer passen, zij worden de geestelijke leiders en de predikers. Opvallend is het, dat zij het meest bekend worden als boetpredikers, die met sterke overtuiging het „wee u" over het volk uitroepen, dat in godsdienst en zedelijkheid afvallig is geworden van den grooten God Israels, predikers die als zedelijk getroffenen heftig opkomen voor recht en deugd, ook bij de hoogst geplaatsten, zoodat zij zelfs de gezalfden des Heeren, de koningen, in de borst grijpen als deze zondige daden hebben gedaan.
Hierna komen in het Christendom nog weder andere personen op: na de priesters en de profeten de apostelen, en nu eerst recht wordt de godsdienst een predikings-godsdienst, èèrst bijna geheel zonder cultus; later wanneer de cultus weer gaat overheerschen, zich toch handhavende: priesters prediken, monniken prediken. Nog weer later in het Protestantisme wordt het getuigen daadwerkelijk in eere hersteld: het Protestantisme is predikings-godsdienst. Het is duidelijk, dat hiermee iets bijzonders getypeerd wordt. Het gaat nu om inzichten, niet echter overwegend verstands-inzichten, beschouwingen, maar om levensinzichten. Een beeld van het ware en goede leven wordt ontworpen. Het is van Godswege geopenbaard in geschrifte, daarom is wel van boek-religies gesproken, als men het over de ethische had, en mondeling voortgeplant, toegelicht en aangevuld in het getuigenis der door Hem gezondenen. Groote gehoorzaamheid aan „het Woord" wordt geboden, een gehoorzaamheid die zich uitstrekt tot de ambtsdragers persoonlijk, die „het Woord" verkondigen. In het Christendom moge dit het sterkst zijn, ons althans het meest sprekend, in andere ethische religies is het toch ook bekend als karakteristiek verschijnsel.
Er is één ding nog, dat wij ten laatste willen noemen. Als in de zedelijke religies prediking het waarheids-probleem en het zedelijke leven met elkander verbindt, als het gaat om de groote vraagstukken van God en mensch en wereld, wanneer de ethische religie in hoogsten uitbouw wereld- en levensbeschouwing gaat insluiten, dan zal men zien gebeuren dat gehèèl het leven in de sfeer van den godsdienst betrokken wordt. Dan blijft godsdienst niet meer afgezonderd

van andere levensgebieden, maar dan beinvloedt hij die levensgebieden: kunst en wijsbegeerte, het cultureele leven; omgekeerd ook wordt het cultureele leven naar den godsdienst getrokken, en bepaalt het vormen en inhouden van dat godsdienstige bestaan. Het behoeft hier niet uitgewerkt te worden, op welke wijze de samenhangen ontstaan; de tendens in ethische religies om universeel te worden hebben wij reeds nu aan te wijzen. Die aandrang brengt mede, dat enkele der vele zedelijke religies universeel zijn geworden in dezen zin, dat zij de grenzen van de landen van ontstaan hebben overschreden, dat zij van nationale godsdiensten wereld-godsdiensten hebben kunnen worden. In beginsel althans zijn religies als Boeddhisme, Mohammedanisme en Christendom bestemd om zich universeel uit te breiden, hetgeen echter niet beteekent dat zij overal hetzelfde laten zien, maar datgene wat ze kenmerkt in een bepaalden tijd en onder een bepaald volk of ras doet hun strekking en mogelijkheid om in verschillende tijden en onder verschillende menschen hun getuigenis te brengen en hun heil te stichten, niet teniet. In deze tendens zijn ze wel heel ver verwijderd van de natuurgodsdiensten. Deze zijn locaal, provinciaal, nationaal. Ethische godsdiensten kunnen ook nationaal zijn, als de joodsche b.v., maar het locale is toch te boven gekomen, en ook ziet men, dat de „God van Israel", „de God van Abraham, Izak en Jakob" meer en meer de Wereld- en de Menschheids-God wòrdt. Hiermede bereidt de joodsche religie de mogelijkheid van de christelijke voor om de grenzen van het land der vaderen te overschrijden.

HOOFDSTUK IV.

DE GEAVANCEERDE GODSVOORSTELLINGEN NADER BESCHOUWD.

1°. GODSVOORSTELLINGEN, MET EEN OVERWEGEND ACCENT VAN VOELEN, WILLEN, DENKEN.

Hoe bezwaarlijk het ook moge zijn om deze drie elementen in het menschelijke geestesleven te onderscheiden, omdat ze onverbrekelijk samenhangen, zoodat het ten eenenmale ondoenlijk is om ze van elkander te scheiden, wel is het gerechtvaardigd om te spreken van een overwegend accent van één dezer op een bepaald levensgebied. Het is toch duidelijk b.v., dat in een aesthetisch beleven een andere nadruk valt dan in een sociale actie. En zoo kan in het godsdienstige, dat naar alle zijden der werkelijkheid zich uitstrekt, en in die veelzijdigheid dan dìt, dan dàt aanzien toont, wel degelijk onderscheiden worden tusschen geloovigheden. Er is gevoels- en wils- en denkreligie. Vraagt men zich af, hoe deze verband houden en aan welke prioriteit toegekend kan worden, dan moet men te rade gaan met hetgeen de psychologie leert. Sedert Schopenhauer zijn wilsphilosophie gegeven heeft, kan men moeilijk meer loochenen, in verband ook met hetgeen bekend is geworden omtrent de regionen van onbewust zieleleven, dat onbewuste donkere drang, nog blinde wil het fundamenteele gegeven is in het menschenleven. In het oorspronkelijk complex van zieleleven uiten zich aandrangen in gewaarwordingen, welke de eerste teekenen zijn van bewustwording. In gevoelens wordt de reactie op allerlei inwerkende werkelijkheid beleefd. Zoo neemt men dit gebeuren waar bij het jonge kind en moet men zulks ook wel onderstellen bij den primitieven mensch. Waar nu diens geest getroffen wordt door verschijnselen, welke bij hem godsdienstige reacties wekken, daar uiten deze zich in gewaarwordingen, iets nader bepaald nog in gevoelens. De bestudeering der natuurreligies geeft het beeld van kinderlijke geestesgesteldheid, gevoelig aangeraakt, levende in sensaties.

Dit wil niet zeggen, dat geen wilsleven aanwezig is, noch dat niet gedacht wordt. Gevoelens wortelen zelfs in willen, door het bestaan van aandrangen alleen worden gewaarwordingen gewekt, hoe zouden deze ook anders kùnnen ontstaan; ook ontbreekt het denken niet, aangezien altijd indrukken verwerkt worden tot een zeker beeld, dat den mensch voor oogen gaat staat. Maar het willen — en dit

is de geniale ontdekking van Schopenhauer — wordt eerst allengs een bewûst willen. Het ondergrondsche verloop gaat vooraf aan een bovengrondschen bouw. In dit laatste proces is een sterke inslag van denken, maar dit denken, hetwelk geordend is en daardoor ook weer ordenen kan, is nog niet aanwezig in de impulsen en eenvoudige reacties op het bestaan. Daarom is het volkomen natuurlijk, dat natuurreligies als gevoelsgodsdiensten voorafgaan aan ethische religies, waarin het willen een bepaalde en wel zedelijke richting heeft ingeslagen.

a. Wanneer wij nu op grond van deze inleidende opmerkingen allereerst de gevoelsreligie in het oog vatten, dan hebben wij een paar onderscheidingen te maken. Men kan letten op algemeene en enkelvoudige, op bijzondere en op samengestelde gevoelens. Die algemeene enkelvoudige komen in de natuurreligies reeds voor, de andere hebben betrekking op de geavanceerde Godsvoorstellingen. Gevoelens van afhankelijkheid, onmacht, opzien, erkenning, dankbaarheid, angst, blijdschap zijn zulke eenvoudige gewaarwordingen. Bijzondere gevoelens zijn b.v. zin voor het oneindige, mysterie-besef. Wanneer Max Müller in zijn „Introduction to the science of religion" zegt: „We can hear in all religions a groaning of the spirit, a struggle to conceive the inconceivable, to utter the unutterable, a longing after the Infinite, a love of God", dan is dit „in all religions" te ruim genomen. Wel kan de cultuurmensch, verstrikt in zijn wereld van eindige dingen, sterk bezitten het bewustzijn van het tegenovergestelde, van wat Schleiermacher genoemd heeft „Sinn und Geschmack fürs Unendliche". Op deze zelfde lijn ligt ook de zin voor het Mysterie. In primitieve religie vindt men, wat juist ook weer Max Müller gekenschetst heeft als „awe", dat tegelijkertijd huivering en eerbied inhoudt ten overstaan van het Onbekende; maar het heel verwonderlijke van een in verwachting en afwachting staan tegenover den geheimen Ondergrond van het gebeuren, het als zoodanig aanvoelen van Mysterie, het zich stellen tegenover hetgeen gekend wordt als Schicksal, het daarin peilen een ondoorgrondelijk, maar dan toch aangeraakt Wezen Gods, dat is een zoo specifiek gevoelen, dat men het niet gelijk kan stellen met wat reeds in allen godsdienst heet voor te komen.
Dit worde niet vergeten, dat met zelfde woorden aangeduid pleegt te worden wat toch zeer verschillend geaard kan zijn. Als bij onderscheidene personen te spreken valt van mysterie-gevoel of van liefde, dan worden zij daarmee niet op één lijn gesteld. Dit brengt mij tot het gewagen van samengestelde gevoelens. Meer en meer wor-

[1]) 14.

den gevoelens samengesteld; men vergelijke den volwassene met het kind, den ontwikkelde, geestelijk gevormde met dèn eenvoudige. Er is in het religieuse gevoelsleven een weten van God. Deze term uit het intellectueele leven mag hier gerust worden opgenomen, maar dan ziet men ook direct dat dit weten geen enkelvoudig begrip is. Op geloofsgebied zal men telkens het beroep hooren doen op het recht van intuitie, omdat men een „kenvermogen" van den geest hier éér in het gemoed dan in het verstand zoekt. Er is een schouwend naderen tot de Godswerkelijkheid, dat als met gevoelshorens vooruit zich den weg zoekt. Er breekt soms een geweldige onwrikbare verzekerdheid door, die doet roepen: Ik zie, ik wéét. Waar nu dìt soort weten zijn plaats inneemt naast weer een ander, meer denkend gevormd kennen, en beiderlei soort hun plaats innemen in het nog weer veel omvattender gemoedsleven, dat op God zich richt, moet men wel onder den indruk komen van het samengestelde van religieuse gevoelens.
Het allerhoogste religieuse gevoelsbesef heet liefde. Wat is liefde? Men kan een enkele aanduiding geven van haar wezen; er ligt strekking in van overgave, opgaan, eenheid, maar hoe verschillend geaard en ook samengesteld kan dit gewaarworden zijn. Ik stel tegenover de bekende uitdrukking van Spinoza „amor Dei intellectualis" [1]) de zinsnede van Bernard van Clairvaux „Tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur" [2]) Of is het geen tegenstelling? Daarvoor ware te pleiten, als men intellectueele liefde mag opvatten, hetgeen niet uit de lucht zou zijn gegrepen, als aanduiding van een omvatten van God in 's menschen rede. Kan redelijke bezinning niet doordrongen zijn van een liefde, zij het misschien met geen al te sterken gevoelstoon? Wanneer de heilige Bernardus het kennen van God in de liefde fundeert, dan zal deze gevoelige natuur zeker allen nadruk leggen op de gemoeds-omarming der liefde. Maar met dit al sluiten beide gegevens elkaar niet uit, veeleer raken ze elkaar. Opvallend is het toch dat in het klassieke bijbelwoord tot liefde tot God wordt opgeroepen „met geheel uw hart, en met geheel uw ziel, en met geheel uw verstand [3]). Zal men niet tot een samenvoeging mogen concludeeren, iets als door rede gedragen liefde en van liefde doordrongen rede, welke bij sommige menschen althans voorkomt, bij enkelen dezer harmonisch samengevoegd, bij anderen met een duidelijk overwicht te eener of te anderer zijde? Maar uiteenscheuren mag men dan toch zekér niet, waartoe een publieke opinie nog al eens geneigd is.

[1]) Intellectueele liefde tot God.
[2]) In die mate wordt God gekend, als Hij wordt bemind.
[3]) Mattheus 22 : 37.

De liefde tot God, het hoofdpunt in religie, is zeker iets om over na te denken. Naar gelang het voorwerp der liefde meer gevoeld wordt niet-menschelijk te zijn, zal de liefde anders geaard zijn dan die tegenover den mensch gekend wordt. Zoo God geest is en de aanbidding moet plaats vinden „in geest" [1]), dan wordt deze aanbidding licht abstract en de liefde vraagt altijd om het concrete. Waarlijk is het niet verwonderlijk, dat menig geloovige de liefde in zijn geloofsleven het gemakkelijkst richt op persoonlijkheden, die het goddelijke in zich hebben en meer dan mensch worden geacht, maar tegelijkertijd „de gestalte eens menschen" hebben, n.l. op Jezus Christus en Maria. In de verhouding tot deze kan dan ook sterk het erotische element, dat de menschelijke liefde eigen is, zich uitwerken. De gepassioneerde natuur zal soms tot bijna zinlijk-gekende gewaarwordingen gedreven worden. Wie gewend is en in staat om in abstracte bespiegelingen toch iets van gemoedswarmte te leggen, zal een vergeestelijkte liefde kennen.
Dit brengt ons vanzelf tot een laatste opmerking over gevoelsreligie. Zij geldt de waardeering er van. Door sommigen het allerhoogste geschat, door hen die de vlammende uiting van liefde tot maatstaf van beoordeeling nemen, die dan ook snel bereid zijn de afwezigheid daarvan te kwalificeeren als gevoelloosheid, — wordt het gevoelselement in de religie door anderen met een zekere aarzeling aanschouwd, omdat zij gevaren duchten. Deze zijn niet denkbeeldig. Er is het gemakkelijke zich laten wiegen op het sentiment. Dit kan zulke wondervolle verzekerdheden geven, vol verrukking. 't Kan gebeuren, dat het gevoel in verweekelijking van het gemoed de daadkracht uitput, en dat religie in vroomheids-stemmingen verloopt. Zulk een religieus leven zal de bezwaren ondervinden van het onstandvastige, hetwelk gevoelsleven altijd min of meer eigen is. Een passieve vroomheid, een sentimenteele dweeperij, of een meer gespannen dweepzucht zijn de naast-liggende gevaren. Maar al moge dit zoo zijn, behoeden voor het eerstgenoemde standpunt om alleen gevoels-religie waarde toe te kennen, het gevoelsleven heeft veel te veel beteekenis om het niet overal en zeker op religieus gebied hoog te schatten en zijn ontbreken uitermate bedenkelijk teeken te achten. Zoo ièts, dan is religie als leven van verbintenis met God aangewezen op een innerlijke kracht van overgave, liefde, welke naar een sfeer van gevoelsleven haar wortelen strekt. —

b. Wilsreligie worde besproken nà de gevoelsreligie. Er is wel, gelijk betoogd werd, het onbewuste woelende wilsleven het primaire te achten, maar eerst wanneer de wil van blinden drang tot bewust

[1]) Johannes 4 : 24.

streven gegroeid is, kan er sprake zijn van een geestesleven, dat aan religie een bepaald karakter verleent. Voordat dit geschiedt, is reeds een duidelijk beeld van gevoelsreligie verschenen. Die gevoelens juist worden door het willen een bijzondere richting uitgetrokken, gelijk speciaal opvalt in de ethische religies in tegenstelling met de natuurreligies. De eerbied, de overgave, in hoogste instantie de liefde, worden verbonden met een zedelijk gewaarworden. Zij worden de opwekkingen tot zedelijke daad. Deze kan in een godsdienst een buitengemeen belangrijke plaats gaan innemen. In Egyptischen, ons meer bekend in joodschen en christelijken godsdienst kan men daarvan het getuigenis vinden. De profeten roepen met luider stemme op tot wèl-doen. Dat is Gode behagelijk, niet het brengen van offeranden. God-dienen wordt weduwen en weezen bezoeken en armen helpen. Dit is de sociaal-zedelijke zijde van het godsdienstig besef. Er is ook de persoonlijke. Dan wordt de nadruk gelegd op de zuiverheid van innerlijk. God ziet het hart aan. Geen handeling tegenover anderen zij door zelfzucht of kleinheid vertroebeld. In de evangelieën wijst Jezus op de gezindheid. Booze gedachte, onreine begeerte zijn even slecht als verkeerde daad; zij zijn daad. Een Johannes de Dooper leidde die prediking in met zijn oproep tot bekeering, opdat men het Koninkrijk Gods zou kunnen ingaan; een Jacobusbrief sluit haar af met den zakelijken oproep: zijt daders des woords, en niet alleen hoorders.

Het is geen wonder, dat men in den loop der eeuwen, naast en meermalen in verzet tegen andere stroomingen in het Christendom, telkens de stuwing tot zedelijke gezindheid in daad ziet bovenkomen. Als een geloofsgeaardheid te speculatief of te dogmatisch was geworden, wanneer zij in gevoelige stemmingsvroomheid opging, dan kwam daar de een of andere sterke geest, de mensch die zijn medemenschen om zich heen zag staan met hun verlangens en zorgen, en dan schudde hij de in zich zelf verzonkenen wakker en hij toornde tegen degenen, die in splinterige kwesties zich verdiepten en wellicht daarin hun energie uitputten. Profetische naturen hebben dit altijd gedaan, zedelijk bewogenen.

Wilsreligie is van wijsgeerige zijde niet alleen in het centrum der aandacht, maar tot centrum van mogelijkheid gesteld door Immanuel Kant. Deze heeft in zijn kritiek der Godsbewijzen alle theoretische voorstelling van God aangevallen, en God alleen verstaan, gelijk hij ook vrijheid en onsterfelijkheid zag, als postulaten van de praktische Vernunft. Het was de zedelijke ervaring, doordacht, die hem de lijn deed doortrekken van mensch tot God. In God was het zedelijk willen gegrondvest en de zedelijke verwachting verzekerd. Uit zijn „Kritik der Urteilskraft" citeer ik een paar sprekende verklaringen,

zij het ook dat men ze gelijk zoo dikwijls bij dezen wijsgeer eenige malen moet overlezen om ze in zich op te nemen. „Glaube (als habitus, nicht als actus) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen; obzwar die Möglichkeit desselben, jedoch ebensowohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingesehen werden kann." [1]) Wanneer dit grondslag is van het Godsgeloof, dan kan een theologie ook alleen een Godsvoorstelling uitwerken, waarin de oorzaak en waarborg van het zedelijke leven verankerd liggen. „Die moralische Teleologie hingegen, welche nicht minder fest gegründet ist, wie die physische, vielmehr dadurch, daß sie a priori auf von unserer Vernunft untrennbaren Prinzipien beruht, Vorzug verdient, führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nämlich auf einen bestimmten Begriff der obersten Ursache, als Weltursache nach moralischen Gesetzen, mithin einer solchen, die unserem moralischen Endzweck Genüge thut: wozu nichts weniger, als Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart u.s.w. als dazu gehörige Natureigenschaften erforderlich sind, die mit dem moralischen Endzwecke, der unendlich ist, als verbunden, mithin ihm adäquat gedacht werden müszen, und kann so den Begriff eines einzigen Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich ist, ganz allein verschaffen." [2]) Deze theologie, welke in het zedelijke leven haar uitgangspunt heeft, is het tweede gegeven dat Kant aanbiedt in zijn beschouwingen. De theologie is de bewerking van de Godsidee; het Godsgeloof is de ongeordende vorm nog. Zoo kan men de verhouding stellen. De hoofdgedachte blijft, dat het zedelijke leven grondslag is van alles. Maar dan moet ook, en dit wordt het derde gegeven in Kant's uiteenzetting, de religie, wil men: het religieuse bewustzijn, hierdoor worden bepaald. Dit is ingesteld op het besef van den zedelijken grond. Een derde citaat moge dit verduidelijken: „Auf solche Weise führt eine Theologie auch unmittelbar zur Religion, d.i. der Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote; weil die Erkenntnis unserer Pflicht, und des darin uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks, den Begriff van Gott zuerst bestimmt hervorbringen konnte, der also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist." [3]) Zedelijkheid,

[1]) Uitgave Kirchmann, 365.
[2]) 376.
[3]) 236, 377.

God, religie, deze drie vormen één geheel, de bestanddeelen te ordenen in deze volgorde.
Kant's invloed is groot geweest. Niet alleen op kennistheoretisch gebied, ook op zedelijk-godsdienstig terrein is hij een der leidslieden gebleven. In de Kantiaansche scholen is zijn gezichtspunt overheerschend. De neo-Kantiaansche theologie der Marburgers geeft het zedelijk leven als fundament, men kan wel zeggen als kern van godsdienst. Echter is men daar nog een stap verder gegaan dan Kant, en is de religie losgemaakt van een metaphysisch wezen, God. God is een functioneel, geen substantieel begrip. [1]) Onafhankelijk van Kant, min of meer naast hem zijn ook wel de personen opgestaan, die in eenzelfden geest het wezen van religie hebben geconcentreerd in den zedelijken wil. Als een Spinoza godsdienst gehoorzaamheid noemt aan de plichten-opleggende Autoriteit, of Fichte noemt religie het geloof aan een zedelijke wereldorde of het geloof aan het welslagen der goede zaak, of Wundt zegt „Die Religion ist die concrete sinnliche Verkörperung der sittlichen Ideale" [2]), of ten onzent betoogt de Bussy „Godsdienst is het streven van den mensch die zich in zijn handelend leven door geloof in het zedelijk karakter van de orde der dingen laat beheerschen; of het streven naar het zedelijk ideaal, dat gesteund wordt door het geloof in de werkelijkheid van dat ideaal", waarbij hij zoo ver gaat om „godsdienst" en „zedelijkheid" liefst niet meer als twee woorden in onze woordenboeken te zien onderscheiden"[3]) — dan ligt dit alles in dezelfde lijn.
Er kunnen bijzondere gedachten of ervaringen zijn, die het zedelijke sterk doen accentueeren en het centraal stellen in de religie. Dit valt op te merken, wanneer het zondebesef het typeerende wordt. Alle orthodoxe geloofsleven moet eigenlijk de strekking toonen om in wilsreligie op te gaan. Aan vrijzinnige zijde zal men het dan moeten vinden bij de zoogenaamde rechts-modernen. Roessingh in zijn studie over het „Rechts-Modernisme" zegt, dat dit zich tegenover een monistische verklaring der werkelijkheid stelt onder den invloed van het „ethisch normbesef" [4]), en als hij zijn karakteristiek van het verschijnsel geeft, dan gaat het ook om zedelijk bepaalde gegevens. „Vraagt men nu: waar zoeken de rechts-modernen het? dan moet zeker het antwoord luiden: hun religieus leven is als een ellips om deze twee brandpunten: onze menschelijke onheiligheid en Gods groote liefde, zich bovenal openbarend in Christus, korter: het gaat

[1]) Hierover in het laatste hoofdstuk.
[2]) Ethik, 492.
[3]) Ethisch Idealisme, 191.
[4]) 29 (Verzamelde Werken I, 203.)

om zonde en genade." [1]) Zonde en genade zijn begrippen, die in de sfeer van het zedelijke thuis hooren. Echter niet alleen het rechts-modernisme, ook het meer links-geachte modernisme, dat minder sterk wellicht het zonde-besef accentueert en zeker, zoo min als trouwens het rechts-modernisme ook doet, den historischen zondeval en de daarop gebaseerde verlossingsleer aanvaardt, heeft zijn zedelijke tendensen. Het modernisme is niet tot één type van religie te herleiden, maar als men opmerkt hoe zoowel de prediking als de bezinning ernst maken met de zedelijke eischen, de sociale verhoudingen van het leven, dan zal men ook in dit stuk Christendom wilsreligie ten duidelijkste herkennen.
Er is één visie te geven op dit verschijnsel van godsdienst als wilsreligie. Het essentieele er van is waarde-bepaling. In het ervaren der onderscheiding van goed en kwaad leert men het ideaal zich scheppen van een „hoogste goed". De godsdienstphilosoof Höffding is het, die dit gezichtspunt telkens geeft. „Die Religion hat in ihrem innersten Wesen nicht mit dem Verständnisse, wohl aber mit der Schätzung des Daseins zu schaffen, und die religiöse Vorstellungen drücken das Verhältnis aus, in welchem das faktische Dasein so wie wir es kennen, zu dem steht, was für uns dem Leben seinen höchsten Wert verleiht." [2]) Hiermee wordt de doelstelling in het zedelijke uitermate gewichtig [3]), en dit „willen" wordt voor het religieuse besef gesteld onder de belichting van den wil Gods. „God wil het", wordt in hoogste spanning het religieuse getuigenis van het zedelijke besef. Wanneer dit plaats vindt, kan men tevens zeker zijn, dat wilsreligie niet louter het willen in werkzaamheid heeft gesteld. Ongetwijfeld zal het gevoelen mede zich uiten, het gevoelsleven dat voortdurend in verband met het zedelijke in gewaarwordingen zich kennen doet. Als zooeven gewag gemaakt is van zondebesef en verlossingsbewustzijn, welk een toonschaal van gevoelens wordt niet doorloopen, van verslagenheid voor God tot verzoening in God. Het is niet te verwonderen, dat Matthew Arnold in een boek over „Literature and Dogma" godsdienst en zedelijkheid verbindt door gevoel. „Religion is morality, touched by emotion." —

c. In de derde plaats moet nu het denkelement in het religieuse leven aangeduid worden en een typeering worden gegeven van religie als denkreligie. Wil men hieraan recht doen, dan overwege men dat behalve waardebepaling ook waarheidsbepaling plaats vindt. Het is

[1]) 18 (I, 196). Over dit zondebegrip der rechts-modernen later in hoofdstuk VII.
[2]) Religionsphilosophie 6.
[3]) „Die Religion hat ihre grosse Kraft im Zweckbegriff", zegt Martin Rade. „Die Religion in modernen Geistesleben" 25.

dezelfde mensch, die zoowel waarheid als waarde in het leven zoekt. Hij is de denker, degene die het bestaande aanschouwt en doorschouwt. Hij is het die tracht te kennen. En daartoe behoort ook de Godswerkelijkheid.
Nu zal men telkens het argument hooren bezigen: Gelooven is geen weten, op grond waarvan men het denk-element in de religie wil afwijzen of terugdringen. Hoogstens kan men vragen om zich te bezinnen op den aard van het kennen in deze materie. Grootsch is het inzicht in den Hebreën-brief gegeven: „Het geloof nu is een vaste grond der dingen, die men hoopt, en een bewijs der zaken, die men niet ziet." [1]) Een bewijs der zaken, die men niet ziet — dit stelt het geloofsobject buiten de wereld der exact-kenbare dingen. Toch kan men weer niet zeggen, dat deze met het geloofsleven niets te maken zullen hebben. Zij kunnen met geloofszaken verbonden zijn. Overwegingen omtrent den bijbel geven daarvan het voorbeeld. Men noeme het: geloofsboek. Maar het geloof heeft zijn inzichten, geeft zijn kijk op allerlei. Omgekeerd zijn er overleveringen, mededeelingen, die het geloof in een of andere richting zullen leiden. Geheel de strijd over den waarheids-inhoud van den Bijbel levert daarvan het bewijs. Is de bijbel het Godswoord in bovennatuurlijken zin, gezaghebbend ook in natuurlijke zaken, zoodat historische mededeelingen, kosmologische voorstellingen wààr zijn, omdat zij in dat bovennatuurlijke waarheidsverband voorkomen, òf is er een kennen van waarheid op verschillend gebied, en is in beginsel een deel van den bijbel-inhoud naar de maatstaven die op wetenschaps-gebied gelden, op zijn waarheidsgehalte te toetsen? Hoe de keuze ook moge uitvallen, in beide gevallen heeft het verstrekkende gevolgen voor het geloofsleven, dat een samenhang is van gesteldheden en welks bouw rust op verschillende pijlers. En de keuze zelve wordt gedaan in overwegingen, waarin het denkleven betrokken is, zij het ook dat misschien het gevoelsleven en nog dieper liggend het wilsleven den doorslag geeft.
In ieder geval, het denkleven is ook in de religie werkzaam. Dan kan het niet uitblijven, of dit zal bij sommige naturen en onder bijzondere invloeden een zeer groote plaats innemen. Het kan toch niet verhinderd worden, dat een overwegend-denkende aanleg in dezen of genen schuilt, hetgeen hem evenmin tot fout kan worden aangerekend als de wils- of gevoelsaanleg bij een ander. Zijn aanpak van levenskwesties is de zijne; hij is misschien de mensch die problemen oproept waar een ander ze niet ontdekt. Hem is het een onvermijdelijkheid en persoonlijke behoefte om te ordenen in zijnen geest; dan zal hij zeker willen ordenen wat hij vatten kan van

[1]) Hebreëen 11 : 1.

de hoogste werkelijkheden. Moeglijk ook zijn geen persoonlijke, maar gemeenschapsredenen in het spel. Wanneer een Kerk zich vormt of vervormt, als er richtingen ontstaan die een kentering in het bestaande beteekenen, dan is er reden om zich rekenschap te geven van nieuwe verhoudingen, van gewijzigde denkbeelden, dan komt het oogenblik om systematisch te werk te gaan en aldus een geloofsleer of althans een geloofsuitspraak te formuleeren. Ook kunnen bepaalde stroomingen invloed oefenen; als er een grootsch wijsgeerig inzicht zich baan breekt, dan zal dit ongetwijfeld zich richten naar het gebied des geloofs, omdat daar dezelfde werkelijkheden: van God en mensch en wereld in behandeling zijn. Geloof en wijsbegeerte houden zich bezig met het onzienlijke, waarvan de Hebreënbrief gewaagt; klimmen op tot het Transcendente: dat wat boven hemelen en sterren is, of dalen neer in het Transcendente: dat wat in de ziel des menschen verscholen ligt als onzichtbare gesteldheid.

Hiermede moeten wij het recht erkennen van het denkelement in de religie, zonder hetwelk religie een harer levenselementen zou missen, en moeten wij de waarde erkennen van religie, waarin deze factor een leidende rol speelt. Er is een systematische geloofs-bewerking in de ordening van denkbeelden, zoo ontstaat de dogmatiek. Nu is gemakkelijk aan te wijzen, waar de eenzijdigheid van dogmatiek ligt: zij is een verstandelijke behandeling van materiaal van groote veelzijdigheid, waaraan zij vaak geen recht laat wedervaren. Ook is spoedig op te merken, dat als zij zich afsluit van de andere stroomingen, welke door haar heen mogen gaan, zij in haar isolement zich verstart. Dan krijgt men het welbekende verschijnsel van dor dogmatisme.

Men heeft zich echter goed voor oogen te houden, dat verstandelijkheid en redelijkheid niet hetzelfde zijn. De laatste is veel meer omvattend dan de eerste. Redelijkheid heeft veel meer Schwung dan verstandelijkheid; zij is een schouwen in vergelijking met een zien; zij is een door-zien in vergelijking met een be-zien. Wijsgeerige godsdienst verhoudt zich tot dogmatisme (ik zeg niet dogmatiek), als redelijkheid zich verhoudt tot verstandelijkheid. De wijsbegeerten der redelijkheid hebben plaats gegeven aan het gevoels- en zedelijke element in de religie, maar vatten deze samen en ordenen ze onder in een beschouwend opnemen der groote werkelijkheid Gods. God zelf kan niet anders dan in abstracten vorm worden verstaan. Degene, wiens uitspraken in dezen het meest gezaghebbend zijn, is Hegel. In zijn „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften" betoogt hij ergens, dat men met het „zijn" kan aanvangen en vandaar tot „de abstractie van het denken" overgaan, of den overgang

maken van de abstractie tot het zijn. „Was jenen Anfang mit dem Sein betrifft, so stellt sich das Sein, als das Unmittelbare, dar als ein unendlich vielfach bestimmtes Sein, eine erfüllte Welt. Diese kann näher bestimmt werden als eine Sammlung von unendlich vielen Zufälligkeiten überhaupt (im k o s m o l o g i s c h e n Beweise) oder als eine Sammlung von unendlich vielen Z w e c k e n und z w e c k m ä s z i g e n Verhältnissen (im p h y s i k o-t h e o l o g i s c h e n Beweise) — Dieses erfüllte Sein d e n k e n heiszt ihm die Form von Einzelheiten und Zufälligkeiten abstreifen und es als ein allgemeines, an und für sich notwendiges und nach allgemeinen Zwecken sich bestimmendes und tätiges Sein, welches von jenen ersten verschieden ist, fassen: — als G o t t." [1]) Dit is heel ijl allicht voor het bewustzijn van menigeen, maar men vergete niet, dat men God niet kan opnemen, alsof het een weegbaar ding ware of voorstellen als een persoon, wiens portret men kan maken. Wanneer in het Nieuwe Testament geschreven staat: „God is een geest, en die Hem aanbidden, moeten Hem aanbidden in geest en waarheid" [2]), dan zal, wie dit verstaat dicht tot Hegel naderen. Overigens is het Godsbegrip voor Hegel volstrekt niet inhoud-loos.

Een van de redenen, waarom een denkreligie zich handhaaft en zich soms keert tegen een gevoels- of een wilsreligie, is dat zij in deze de werkelijkheid te zeer anthropocentrisch genaderd ziet. Voor vele geloovigen is religie hun zielsverhouding tot God of hun gedragswijze ten overstaan van God, en nu komt de denkreligie met haar besef van een ganschen kosmos, waarin het menschenleven niet dan een plaats inneemt. Dan zou het nog wel kunnen gebeuren, dat in het specifiek religieuse beleven de verhouding van den mensch tot God zijn overwegende plaats blijft innemen, religie zal tenslotte iets anders zijn dan wijsgeerige beschouwing, maar het zal toch groote beteekenis hebben dat de Kosmos binnen den gezichtskring der geloovigheid wordt gebracht. Een dikwijls dreigende beënging van het werelddoel Gods tot een leer, dat God de wereld schiep òm den mensch, waarbij alles gaat om het welzijn van den mensch, zoodat waarlijk vele geloovigen nooit uitzien over de muren van een klein-menschelijke wereld volgens hùn constructie van voorstellingen, zal gelukkig hierin afgewend worden. Denkreligie zal de kracht in zich voelen, welke een verheven denken haar schenkt.

In ons land is dr. J. D. Bierens de Haan sedert jaren de zuivere vertolker dezer visie. Zijn in 1926 verschenen werk: „Menschengeest, Rede, Zedelijkheid, Schoonheidzin, Religie" behelst verschil-

[1]) In zweiter Auflage neu herausgegeben von Georg Lasson, Leipzig, 1911, 75.
[2]) Johannes 4 : 24.

lende richting wijzende uitspraken. „Religie als zielsleven is door twee eigenschappen gekenmerkt, die beide aan het religieuze wezen te kort doen: het *egocentrische* en het eenzijdig-ethische. De intimiteit en warmte aan het godsdienstig „leven" in tegenstelling met het godsdienstig „geloof" eigen, komt voort uit de toeëigening van God door de ziel ten haren eigen dienste. . . . Maar ook het *eenzijdig-zedelijk* karakter dezer godsdienstigheid is een te-kort. In het religieuze zielsleven hebben de begrippen van zonde en zedelijk ideaal een overwegende plaats. Het blijkt dat dit religieuze leven in hoofdzaak een zedelijk leven is, niet in dien zin dat hier de ideeën van het zedelijk bewustzijn worden nagedacht, maar aldus dat zedelijke zielstoestanden in de religie worden overgedragen." [1]) Wat een denker als Bierens de Haan beoogt is een geloof, dat zoowel de gevoeligheid als de zedelijkheid in zich sluit, deze tevens in een hoogere eenheid opheft. Daarvan is een schouwend denken wel het wezenlijke, al zal hij dit niet vereenzelvigen met een theoretische bespiegeling. „Religie als geloof is een kennis Gods, en veronderstelt een redelijk-idealistische wereldbeschouwing, die de wereld denkt als *zin* hebbend, als waarin het bizondere in de volstrekte Algemeenheid der Idee is omvat." [2]) De Idee is naar Hegeliaansch gebruik hier God. „Het geloof dan is een kennen Gods, maar een kennen, waarin *beleven* en *denken* tot één zijn geworden, en waarin dus het theoretische moment evenzeer is opgenomen als het andere, dat in zedelijkheid en schoonheidszin tot uiting komt." [3])

Wanneer men dit overziet, zullen eenige vragen rijzen, wellicht allereerst naar het heel bijzondere van het „kennen Gods", waarin denken en daad tegader is opgenomen. De niet speculatief aangelegde en gevormde mensch zal er zich moeilijk een voorstelling van kunnen vormen. Hij kan alleen trachten te peilen een uitspraak als deze: „Het geloof echter is een schouwend weten, een erkenning Gods zonder verstandelijk bewijs of vernomen openbaring" [4]), terwijl dr. Bierens de Haan elders spreekt van het geloof als „een kennen Gods op de wijze eener belevende redelijkheid" [5]). Nog bezwaarlijker zullen velen het aldus kunnen ervaren en leven. Voor verreweg de meeste menschen zal gelooven een leven zijn met een overwegend accent gelegd op gevoelen of willen of denken. Is het verder uit te maken, wat het hoogste is? Is niet elkeen gedoemd om in eenzijdigheid te verkeeren, waartoe ook het speculatieve denkleven

[1]) 372.
[2]) 373.
[3]) 373.
[4]) 374.
[5]) 376.

kan behooren, dat iemand nog volstrekt niet in staat stelt om waarlijk te lèven de eenheid van alle kwaliteiten, waarvan hij theoretisch kan gewagen? Wel kan men gevoelen, hoe ideëel-schoon een harmonie der verscheidenheden zou zijn, een harmonie welke dan de eenheid zou vormen, die in geen woorden meer valt te omschrijven. De aanduiding van geloof als een kènnen Gods lijkt daartoe ook nog een te specifieke en daarmee een inadequate uitdrukking. Het gaat onze voorstelling te boven, wat de „volheid Gods" in den mensch zou zijn.

2°. GODSVOORSTELLINGEN VAN EEN STERK PERSOONLIJK KARAKTER.

Wij willen de aandacht vestigen thans op een reeks Gods-voorstellingen van een sterk persoonlijk karakter; anders gezegd: op Godsvoorstellingen van sterke persoonlijkheden. Hierbij zullen wij niet onderscheiden naar hetgeen sub 1 ter sprake kwam van een accent te èèner of te anderer zijde, maar eenvoudig de verzekeringen geven van groote geesten, die door hun persoonlijkheid en in hun persoonlijk getuigenis soms heele tijden hebben beinvloed en anderer beschouwingen hebben gestempeld. Zou men ze analyseeren, dan zou het weldra blijken dat ze het beeld der eenzijdigheid toonen. Het is één zijde van het religieuse leven, dat er in tot uiting komt. Wel begrijpelijk, als men bedenkt dat juist de sterke persoonlijkheden van uit een centrale kracht in zich handelen en zich op één beheerschend doel richten. Een tweede opmerking is deze, dat wij ons zeer moeten beperken en dus slechts een enkele greep doen. Na het geven van enkele getuigenissen uit de joodsche wereld, zullen wij ons bepalen bij den christelijken godsdienst.

Wel steeds heeft het getuigenis der profeten Israels de aandacht getrokken. Mannen Gods waren zij van een bijzondere kloekheid. Zedelijke durf en ernst waren hun eigen. God was hun Majesteit en Rechter. De mensch buige zich en gehoorzame. Wanneer Jesaja tot profeet wordt geroepen, stelt hij het visionair voor: hij ziet den Heer op een hoogen en verheven troon zitten, „Zijne zoomen vervullende den tempel". Serafs omringen Hem. En deze roepen elkander toe: „Heilig, heilig, heilig is de Heer der heirscharen! De gansche aard is van Zijne heerlijkheid vol". [1]) Als het beroemde veertigste hoofdstuk de grootheid Gods beschrijft, eindigt het met de passage: „Bij wien zult gijlieden Mij vergelijken, dien Ik gelijk zij? zegt de Heilige. Heft uwe oogen op omhoog, en ziet, Wie deze dingen geschapen heeft; Die in getal hun heir voortbrengt; Die

[1]) Jesaja 6 : 1—3.

ze alle bij name roept, vanwege de grootheid Zijner krachten, en omdat Hij sterk van vermogen is; er wordt niet één gemist. Waarom zegt gij dan, o Jakob! en spreekt, o Israël! mijn weg is voor den Heer verborgen, en mijn recht gaat van mijnen God voorbij? Weet gij het niet? hebt gij niet gehoord, dat de eeuwige God, de Heer, noch moede noch mat wordt? Er is geene doorgronding van Zijn verstand. Hij geeft den moeden kracht, en Hij vermenigvuldigt de sterkte dien, die geene krachten heeft: De jongen zullen moede en mat worden, en de jongelingen zullen gewisselijk vallen; maar die den Heer verwachten, zullen de kracht vernieuwen; zij zullen opvaren met vleugelen, gelijk de arenden; zy zullen loopen, en niet moede worden; zij zullen wandelen, en niet mat worden." [1]) Die God eischt gerechtigheid, maar deze is er niet. „Maar uwe ongerechtigheden maken eene scheiding tusschen ulieden en tusschen uwen God, en uwe zonden verbergen het aangezicht van ulieden, dat Hij niet hoort. Want uwe handen zijn met bloed bedekt, en uwe vingeren met ongerechtigheid; uwe lippen spreken valschheid, uwe tong dicht onrecht. Er is niemand, die voor de gerechtigheid roept, en niemand, die voor de waarheid in het gericht zich begeeft." [2]) Deze waarneming drijft de profeten om boetpredikers te worden. God verafschuwt de offeranden, Hem gebracht, Hij vergt recht en deugd. „Waartoe zal Mij zijn de veelheid uwer slachtoffers? zegt de Heer; Ik ben zat van de brandoffers der rammen, en het smeer der vette beesten, en heb geen lust aan het bloed der varren, noch der lammeren, noch der bokken ... Brengt niet meer vergeefsch offer; het reukwerk is Mij een gruwel; de nieuwe maanden en sabbatten, en het bijeenroepen der vergaderingen vermag ik niet: het is ongerechtigheid, zelfs de verbodsdagen ... Wascht u, reinigt u, doet de boosheid uwer handelingen van voor Mijne oogen weg; laat af van kwaad te doen; leert goed doen, zoekt het recht, helpt den verdrukte, doet den wees recht, handelt de twistzaak der weduwen." [3]) — Als men het Nieuwe Testament gaat vergelijken met het Oude, dan zal het moeten opvallen dat het ten aanzien der Godsvoorstellingen minder beeldend is; er verdwijnt iets van het oostersche coloriet. Dit wil niet zeggen, dat het minder kleurige minder innerlijk of sterk zou zijn. Een ander ding, dat moet opvallen, is dat men van Jezus weinig uitspraken omtrent God opgeteekend vindt. Er zijn vele gelijkenissen omtrent het Koninkrijk Gods, waarin verschillende zijden van Gods wezen worden beschreven: de Heer is barmhartig en Hij vergeeft, ook eischt Hij gerechtigheid en vraagt verantwoording van

[1]) Jesaja 40 : 25—31.
[2]) Jes. 59 : 2—4.
[3]) Jes. 1 : 11, 13, 16, 17.

toevertrouwde talenten, maar rechtstreeksche geloofsgetuigenissen en uitroepen ontbreken nagenoeg geheel. Het „Onze Vader" is wel het uitvoerigst nog in zijn kortheid. De Vader-gedachte vindt men het meest, meer dan de Majesteits-voorstelling. Dit is typeerend. In het bijzonder het Johannesevangelie geeft tal van uitspraken, waarin Jezus den Vader aanroept en verheerlijkt, ook zijn eenheid met den Vader betuigt. De Vader is het, die hem gezonden heeft. De Vader geeft hem macht op aarde. Diens wil te volbrengen is zijn roeping. Tot den Vader keert hij weder, als hij zijn taak heeft volbracht. Een paar uitspraken ter illustratie: „Want gelijk de Vader het leven heeft in Zichzelven, alzoo heeft Hij ook den Zoon gegeven, het leven te hebben in Zichzelven; en heeft Hem macht gegeven, ook gericht te houden, omdat Hij der menschen Zoon is." [1]) — „De werken, die Mij de Vader gegeven heeft, om die te volbrengen, deze werken, die Ik doe, getuigen van Mij, dat de Vader Mij gezonden heeft." [2]) — „Deze dingen spreek Ik, gelijk Mijn Vader Mij geleerd heeft. En die Mij gezonden heeft, is met Mij, want ik doe altijd, wat Hem behagelijk is." [3]) — „Filippus zeide tot hem: Heere! toon ons den Vader, en het is ons genoeg. Jezus zeide tot hem: Ben ik zoo langen tijd met ulieden, en hebt gij Mij niet gekend, Filippus? Die Mij gezien heeft, die heeft den Vader gezien; en hoe zegt gij: Toon ons den Vader? Gelooft gij niet, dat Ik in den Vader ben, en de Vader in Mij is? De woorden, die Ik tot ulieden spreek, spreek ik van Mijzelven niet, maar de Vader, die in Mij blijft, die doet de werken. Gelooft Mij, dat Ik in den Vader ben, en de Vader in Mij is; en indien niet, zoo gelooft Mij om de werken zelve." [4]) Het hoogtepunt op deze lijn van voorstellingen wordt bereikt in het hoogepriesterlijke gebed, als Jezus bidt voor „de zijnen": „En ik bid niet alleen voor deze, maar ook voor degenen, die door hun woord in Mij gelooven zullen. Opdat zij allen één zijn, gelijkerwijs Gij, Vader! in Mij, en Ik in U, dat zij in Ons één zijn." [5]) Buiten het Johannesevangelie treft niet zoozeer deze mystieke tint [6]), veeleer komen meer concrete voorstellingen voor van de voorzienigheid Gods en de levensleiding Gods. God is het, die regent over goeden

[1]) Johannes 5 : 25, 26.
[2]) Joh. 5 : 36.
[3]) Joh. 8 : 27, 28.
[4]) Joh. 14 : 8—11.
[5]) Joh. 17 : 20, 21.
[6]) In het Johannesevangelie is ook een bespiegelende trek. De aanvang bewijst het in zijn speculatie over den Logos. God wordt abstract een Geest genoemd in Joh. 4 : 24.

en boozen; de Vader is het, die de vogelen des hemels voedt en de leliën des velds in schoonheid doet wassen. —
Majesteitelijker is de Godsconceptie bij Paulus; hiermee gaat echter de verwantschap des menschen met God niet te loor. Het verhaal van zijn rede op den Areopagus te Athene geeft deze twee kanten. „De God, die de wereld gemaakt heeft en alles wat daarin is; deze, zijnde een Heer des hemels en der aarde, woont niet in tempelen met handen gemaakt, en wordt ook van menschenhanden niet gediend, als iets behoevende, alzoo Hijzelf allen het leven, en den adem, en alle dingen geeft; en heeft uit éénen bloede het gansche geslacht der menschen gemaakt, om op den geheelen aardbodem te wonen, bescheiden hebbende de tijden tevoren geordineerd, en de bepaling van hunne woning; opdat zij den Heer zouden zoeken, of zij Hem immers tasten of vinden mochten; hoewel Hij niet verre is van een iegelijk van ons; want in Hem leven wij, en bewegen wij ons, en zijn wij; gelijk ook eenige van uwe poëten gezegd hebben: Want wij zijn ook Zijn geslacht." [1]) Paulus was een sterke geest. Zijn felle haat tegen de nieuwe beweging in het Jodendom zoowel als zijn volkomen overgave ter prediking van den Christus na zijn bekeering zijn daarvan het bewijs. Tegelijkertijd was zijn Godsvoorstelling spiritueel. God is alles in allen. De genaderijke, die den zegen schenkt èn onthoudt. Alle arbeid van 's menschen zijde geschiede Hem ter eere, feitelijk alles wat hij onderneemt. „Hetzij dan dat gijlieden eet, hetzij dat gij drinkt, hetzij dat gij iets anders doet, doet het al ter eere Gods." [2]) De mensch, die dat moet doen, heeft geen recht zijnerzijds God ter verantwoording te roepen. „Maar toch, o mensch! Wie zijt gij, die tegen God antwoordt? Zal ook het maaksel tot dengenen, die het gemaakt heeft, zeggen: Waarom hebt gij mij alzoo gemaakt?" [3]) Paulus brengt dit naar voren in verband met zijn beschouwing eener voorbeschikking. God is het Ondoorgrondelijke; Zijn wezen en wil is het absolute, dat de geloovige te aanvaarden heeft. Tegelijkertijd is de mensch krachtens zijn eigen geest in staat om in de geestelijke dingen door te dringen. Van God heeft hij ontvangen Diens geest. Zeggende, dat hij de wijsheid Gods verkondigt, schrijft Paulus: „Hetgeen het oog niet heeft gezien, en het oor niet heeft gehoord en in het hart des menschen niet is opgeklommen, hetgeen God bereid heeft dien, die Hem liefhebben; doch God heeft het ons geopenbaard door Zijnen Geest; want de Geest onderzoekt alle dingen, ook de diepten Gods. Want wie van de menschen weet, hetgeen Gods is, dan de Geest Gods. Doch wij

[1]) Handelingen 17 : 24—28.
[2]) I Korinthen 11 : 31.
[3]) Romeinen 9 : 20.

hebben niet ontvangen den geest der wereld, maar den Geest, die uit God is, opdat wij zouden weten de dingen, die ons van God geschonken zijn." [1]) —
De overgang van Paulus is gemakkelijk gemaakt naar... Augustinus. Een paar eeuwen scheiden hen, maar welk een overeenstemming. Beiden gegrepenen. Sterk bezielden. Ieder hunner behoort tot de categorie der in de wereldhistorie befaamde groot-gepassioneerden. De een beleeft zijn bekeering zoo goed als de ander, al was hun levenswijze geenszins dezelfde. Beiden zijn ten uiterste dankbaar voor de genade hunner redding. Gemakkelijk gaven zij zich niet over aan Gods wil; àls zij het doen, dan is het volkomen. Dit kenmerkt sterke naturen. En beider getuigenis wordt een jubelen in God, waarvan de grondtoon is overgroote dankbaarheid. Men moet „De Belijdenissen" van Augustinus doorloopen om een besef te krijgen van zijn levensgang, van zijn naderen tot God en zijn weer teruggaan, tot hij eindelijk blijft. Als hij het achterna beschrijft, dan heeft hij het besef van een ontferming Gods, die over hem kwam. Langzamerhand, door innerlijke smarten getroffen, is hij veranderd. „Gij, o Heer! blijft toch in eeuwigheid; maar uwe gramschap duurt niet altijd, want Gij hebt U over mij ontfermd, hoewel ik maar stof en asch ben, en het heeft U behaagd, mijne ziel van de smetten, die haar afschuwelijk maakten, te zuiveren." [2]) Nadat allerlei hem getroffen heeft, niet het minst de bekeering van Victorinus, die gelijk hij zelf rhetor was en die openlijk zijn vroegere heidendom afzweert ten gunste van de waarheid des evangelies, beleeft hij zijn bekeering. Het beroemde Achtste Boek beschrijft dit uitvoerig. Hij is den hof van zijn huis ingegaan met een vertrouwden vriend Alypius. Hier zal zijn wedergeboorte worden beleefd, hem nog onbekend. „Van dezen strijd was U alleen, mijn God! de uitslag bekend; mij was dezelve verborgen. Ik deed niets dan mij als een zinnelooze te gedragen; doch Gij zaagt, dat die woede mij tot de ware wijsheid geleiden, en dat de doodstrijd, waarin ik was, mij den weg tot het waarachtig leven banen zou." [3]) De bekeering geschiedt, nadat Augustinus een stem gehoord heeft, welke hij eerst aan een jongetje of een meisje toeschrijft, maar bij nader beraad als een Godsroep opvat, welke hem zegt: Neem en lees! neem en lees! Hij slaat dan de brieven van Paulus op, die hij naar den tuin meegenomen heeft en zijn oog valt op de passage Romeinen 13 : 1, 14 „Leeft niet in brasserijen en slemperijen, niet in slaapkameren en ontuchtigheden, niet in twist en afgunstigheid; maar doet den Heer Jezus Christus aan en

[1]) I Korinthen 2 : 9—12.
[2]) Volgens de uitgave der Benedictijnen (herdrukt 1922), bl. 201.
[3]) Bl. 240.

bezorg het vleesch niet tot wellust." Dit is voor hem hèt moment. „Verder wilde ik niet lezen; dit was ook niet noodig: want nauwelijks had ik de laatste woorden van deze spreuk voleindigd, of alle nevelen van wankelmoedigheid werden verdreven door den helderen glans van het licht der bedaardheid en overtuiging, dat mijn hart doorstraalde." [1])

Die zekerheid bleef. Verwonderlijk is het niet, dat de Confessiones mededeelen, hoe Augustinus na de groote gebeurtenis lucht geeft aan zijn gemoed in een gebed, dat in zijn aanvang als een bijbelsche psalm klinkt, en dan overgaat in een dankbede tot Jezus Christus, die het hem licht maakte zijn vroeger leven vaarwel te zeggen. „Hoe aangenaam was het mij, van het eerste oogenblik af, dat ik uwe genade ondervond, de genoegens der beuzelingen te derven? Ja, het was mij een vreugde, dezelve te verlaten, daar ik tevoren schroomde van dezelve af te stappen. Doch Gij, die mijn ware en opperste zoetigheid zijt, Gij dreeft dezelve uit mij uit, en vestigdet, in derzelver plaats, uw verblijf binnen mij. Ja! dit deedt Gij, die aangenamer dan alle genoegens zijt, doch niet voor den vleeschgezinden mensch, — die helderder zijt dan alle licht, maar geheimer dan het diepst verborgene, — die verhevener zijt dan alle grootheid, maar niet voor degenen, die zichzelven verheffen. Mijne ziel was nu vrij van die bijtende zorgen, om naar eereambten en rijkdommen te trachten, en mij in de wellusten te baden, en dezelve te voldoen; en ik vond mijn vermaak in U, die mijn licht, mijn rijkdom, mijne zaligheid, die mijn Heer en mijn God zijt." [2]) Later zal hij nog eens op treffende wijze beschrijven, wat het beminnen van God hem is, echter mist die passage den abstract-geestelijken toon, dien men bij Paulus vindt. Bij Augustinus vindt men altijd iets terug van zijn zin-lijken aard, waardoor kleur en beeld in zijn geschriften nooit afwezig zijn. —

Van de vierde, vijfde eeuw (Augustinus leefde van 354—430) maken wij een grooten sprong, naar de middeleeuwen. Hier zoeken wij naar een groep van menschen, eer dan naar een bepaalde persoon, die typeerend zijn voor die middeleeuwen en in wie een bepaald soort Godsvoorstelling karakteristiek is. Ik denk aan de mystici [3]), die gewoonlijk traditioneel-kerkelijk den God der Kerk aanhangen, maar toch duidelijk door hun wijze van naderen tot God een persoonlijk stempel drukken op die Godsvoorstelling. God is het Alomvattende, hoog verheven boven menschen, tegelijkertijd het Aldoordringende en aldus in de menschen. Bij hen komt het immanente zeker zoo sterk naar voren als het transcendente. Wij kunnen naar

[1]) 257.
[2]) 260.
[3]) Over Mystiek, zie boven bl. 22-25.

willekeur eenige citaten geven uit mystieke literatuur. De verheffing der ziel zal men daarin beschreven vinden als een ontvankelijkheid en een ledig-worden van zichzelf; dan is alle plaats ingeruimd voor God. Tauler (1300—1361) spreekt: „God is der ziele hemelrijk. Indien de mensch ledig is van alle dingen, dan kan hij aldus ontkleed en onvervormd komen tot het binnenste zijns geestes. Aldaar openbaart zich voor hem een eeuwig licht, en in dit licht beseft hij de eeuwige vermaning tot eenheid met God. Deze armoedige eenheid met God kan niemand bezitten, die niet van tevoren heeft gestaan in de ongemeten klaarheid, in liefde zonder maat, boven rede en redelijkheid. God is een louter wezen, dat aller wezen wezen is. De grond der ziel is niet de wil, maar haar substantie, het fünkelein. De nabijheid die God daar heeft, en de verwantschap is zóó onuitsprekelijk groot, dat men niet veel daarvan durft noch kan spreken. God komt de ziel in bezit nemen; en dit beteekent, dat zij zich alle zelfstandig bestaan en eigen werk ziet ontzinken." [1]) Van Ruusbroec (1293—1381 is een vers afkomstig, dat het zich verliezen in God teekent. Het is vol innigen inhoud.

Daer is versmelten en ontvlieten
In dat grondelose diepe:
Al machment hebben,
Men caent gheseggen.
Het is boven tale
Die boven crighen
Stille zwighen,
Die wetent wale
Eén te sine mit God in minnen dat is stille staen.
En, boven alle oefeninghe van doechden, leven en sterven in God en op verstaen:
Dat is de hoechste gave Gods, na minen waen.

Wij willen ook nog stilstaan bij den vromen monnik Thomas van Kempen (1381—1471), die meer praktisch-zedelijk en kerkelijk-leerend dan de klassieke mystici zijn „Imitatio Christi" schreef, maar toch ook tot de mystieke naturen dient gerekend te worden. Deze bewoner van het klooster te Windesheim ligt den Hollanders altijd na aan het harte, waarvan de vele vertalingen van zijn werkje getuigenis afleggen [2]). Het meeste in zijn religieuse verhouding geldt de

[1]) Geciteerd naar Vorster, „Mystiek", 21.
[2]) Volgens de laatste onderzoekingen van prof. Van Ginneken staat het vast, dat Thomas à Kempis een bewerking heeft gegeven van een werk van Geert Groote.

persoonlijkheid van Jezus Christus, maar talrijke zijn toch ook zijn aanroepingen van God. Veel is ingekleed in samensprekingen van de ziel met God of Christus. Een voorbeeld: „De Geloovige. Ik zegen u, hemelsche Vader! Vader van mijnen Heer Jezus Christus! dat gij u verwaardigd hebt, mijns armen te gedenken. O Vader der barmhartigheid en God aller vertroosting! u zij dank, dat gij mij, allen troost onwaardige, nu en dan met uwen troost verkwikt. ... O Heere God! mijn heilige minnaar! wanneer gij komt in het hart, dan zal alles, wat in mij is, zich verheugen. — De Heer. De liefde is iets groots, een zeer groot goed. Zij alleen maakt ligt, al wat zwaar is, en draagt al het ongelijke gelijkelijk. Want zij draagt den last zonder last, en maakt al het bittere zoet en smakelijk. ... Er is niets zoeter dan de liefde, niets krachtiger, niets verhevener, niets uitgebreider, niets genoegelijker, niets vollediger, niets beter in hemel en op aarde. Want de liefde is uit God geboren, en kan niet dan in God boven al het geschapene rusten."[1] ...„De Geloovige. Nu, Heer! zal ik andermaal spreken en niet zwijgen. Ik zal in de ooren van mijnen God, van mijnen Heer en mijnen Koning, die in de hoogte is, zeggen: Hoe groot is het goed, o Heer! dat gij hebt weggelegd voor degenen, die u vreezen! Maar wat zijt gij voor hen, die u beminnen, wat voor hen, die u van ganscher harte dienen. Waarlijk, onuitsprekelijk is het genoegen uwer aanschouwing, hetwelk gij verleent aan hen, die u beminnen. Daarin vooral hebt gij mij het zoete uwer liefde getoond, dat gij mij het aanzijn gegeven hebt, toen ik nog niet was, en mij, toen ik verre van u afdwaalde, tot uwen dienst teruggebragt hebt, en mij bevolen hebt, u te beminnen." [2] —

Anders van toon, gespierder, zonder het zoetelijke van Roomsche devotie, zijn geloofs-verzekeringen bij de groote hervormers, van wien wij Luther noemen omdat hij, minder denker dan Calvijn impulsiever zijn geloofsintuïties uitspreekt. Een merkwaardige passage, recht op den man af, blijft altijd een stuk zijner verklaring van het eerste gebod in den grooten Catechismus. „Ein Gott heiszet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöthen, also dasz einen Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben; wie ich oft gesagt habe, dasz allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht: und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht; denn die zwei gehören zu haufe, Glaube und Gott. Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängest und verläszest, das ist eigentlich dein Gott." God is voor Luther de ver-

[1]) Vert. J. M. Schrant, herdrukt 1922 „De Blauwvoet" 185—188.
[2]) 207, 208.

borgen grond des levens. Otto citeert in „Das Heilige" in dit verband uit een brief geschreven aan den predikant Aquila te Mansfeld. „Was ist es doch, dasz wir armen elenden Menschen (darüber) grübeln, so wir doch nicht (einmal) die Strahlen göttlicher Verheiszung mit dem Glauben fassen können. Und doch werden wir Schwachen und Ungewissen (dazu) gerissen und wollen erforschen und verstehen die unbegreifliche Majestät des unbegreiflichen Lichts der Wunder Gottes! Wissen wir denn nicht, dasz Er wohnet in einem Licht, dazu man nicht kommen kann? Und gleichwohl gehen wir herzu, ja, vermessen uns, dazu zu gehen! . . . Was ist's denn Wunder, dasz uns die Herrlichkeit überfallet und überschüttet, weil wir nach der Majestät forschen." [1]) —
Wij willen hiermee eindigen. Het zou overigens gemakkelijk genoeg zijn om meer persoonlijkheden te noemen en te laten spreken, wier getuigenis „persoonlijk"-sterk zou zijn. Zouden we in de vorige eeuw Kierkegaard willen noemen, en Tolstoi, in onze eeuw Barth? Het lijkt ons overbodig na het voorgaande. Overzien wij het gegevene, dan zijn er enkele dingen opvallend. Er is getuigen van God, geen redeneeren over God. Sterke geloofspersoonlijkheden zijn aan het woord geweest, geen denkers, wijsgeeren of dogmatici, hoezeer dezen ook het eerste kunnen zijn. Maar bij de niet redeneerenden valt toch wel een ander accent. Het liefhebben Gods, het in liefde omvatten van God wordt niet een kennen Gods, tenzij dan een kennen van God op de wijze der liefde. Bernard van Clairvaux, wiens uitspraak omtrent God, in liefde te kennen, wij aanhaalden [2]), voegt er nog aan toe: „Orando facilius quam disputando et dignius Deus quaeritur." [3]) Het religieuse enthousiasme vindt zijn voedingsbodem èn uit zich in liefde. Hiermee zal een polariteit van God en mensch worden gegeven; zelfs bij de mystici met hun naar het monisme neigende religieusiteit wordt toch de dualiteit niet opgeheven, hetgeen zich vooral in het gebed openbaart. Liefde is veel-omvattend; in haar kunnen tal van gewaarwordingen uitmonden. In de citaten is allerlei wel op te merken. Afhankelijkheidsgevoel komt tot uiting. Maar volstrekt niet slechts in passieven zin, waarbij de zwakkere den sterkere ondergaat; het wordt een instemmend ontvangen en een dankbaar aanvaarden van God in het menschenleven. Er is troost, welke geboden wordt, hetwelk het leed dragelijk maakt, en er is verrukking in de heerlijkheden, die geschonken worden. Tevredenheid en Vreugde worden twee bezittingen van den geest. Van de vreugde heeft

[1]) 119.
[2]) Zie boven bl. 53.
[3]) Door bidden wordt God gemakkelijker en waardiger gezocht dan door redeneeren.

op een schoone wijze onze tijdgenoot Albert Verwey gezongen in een vers, „God" getiteld:

„Daar leeft geen andre God! Gij zijt alleen
Der wereld heil moog' einden in geween,
Hij die in U gelooft smaakt eeuwge vreugd.
U voelen is geluk, U zoeken deugd;
U kennen was altoos der grootsten droom;
Al hun gebed dat uw Koninkrijk koom,
Want wie U mint, bemint de wereld niet;
Werelden worden en vergaan — gij blijft:
En met u blijft, wat ge ons in 't harte drijft,
En al wat we, u ter eer, zeggen in 't Lied.

Vreugde is de ervaring van wie religieus God liefhebben. En van uit het middelpunt dezer gesteldheid gaat de kracht uit om het leven te dragen, tegen zonden te strijden en medemenschen te dienen.
God is door alle grooten gevoeld Mysterie te zijn. Wij hebben volstrekt niet bijeengezocht de uitspraken, waarin dat tot uiting kwam; zij boden zich in overwegenden getale aan.
Maar dit niet-kennen van God wordt ook weer opgeheven in de ervaring, dat men in liefde tòch kent. Een tegenhanger van de uitspraken van Bernard van Clairvaux is die van Augustinus, als hij het heeft over het kennen van God: „Si nemo ex me quaerit, scio; si quaerenti explicare velim, nescio." [1]) Hierin ligt iets paradoxaals: de geloovigheid heeft trouwens vaak naar paradoxen moeten grijpen om hare bedoelingen in omhullingen duidelijk te maken. Aldus moet men verstaan het beruchte: „Credo quia absurdum" [2]) van Tertullianus, zoo goed als menige uitspraak in het Nieuwe Testament. Het geloof heeft te doen met onmeetbare en ondefinieerbare dingen. Het paradoxale is, dat nochtans alle sterke geloovige persoonlijkheden daaraan hun hart hebben verpand. [3])

3°. GODSVOORSTELLINGEN IN EEN GEMEENSCHAPSKADER GESTEMPELD.

In tegenstelling met, althans naast de Godsvoorstellingen met een persoonlijk cachet, hebben wij thans de aandacht te richten op die,

[1]) Confessiones XI, 14. Als niemand het van mij vraagt, weet ik het; als ik het den vragende verklaren wil, weet ik het niet.
[2]) Ik geloof omdat het ongermijmd is.
[3]) Kleineren helaas spèlen met paradoxen. In onze dagen velen onder theologen en predikers.

welke in een gemeenschapskader gestempeld zijn. Daarbij is te denken aan het kerkelijk-dogmatisch karakter dezer.
Het is goed om een paar opmerkingen te laten voorafgaan. De verhouding van het individueele en het gemeenschappelijke in het geloofsleven heeft telkens opnieuw de aandacht getrokken, omdat wanneer het éëne òf het andere geheel overheerschend was, men een leegte opmerkte. Eenzijdigheden leidden onherroepelijk tot ontaardingen. Het individueele geloofsleven verschrompelde tot een individualistisch geloofsleven, dat niet gevoed werd van uit een gemeenschappelijk leven, en het gemeenschappelijk geijkte geloofsleven miste dikwijls het persoonlijke, dat alleen het geloofsleven diepte verschaft. Daarom moet men wel staan op de bepaling van een juiste verhouding. Het persoonlijke geloofsleven zij de schoone bloei van een gemeenschapsbestaan.
Dat gemeenschapsbestaan zal soepeler of vaster van vorm kunnen zijn. De ervaring leert, dat naar gelang een gemeenschap sterker van structuur is, goed geordend en stevig geleid, het een te grooteren saambindenden invloed zal kunnen uitoefenen. De waarneming van onderscheidene Kerken leert dit overtuigend. Daarom is het begrijpelijk, dat Kerken — Protestantsche zoowel als Katholieke — er licht toe komen om zich een scherp omlijnd karakter te geven. Hieruit vloeien echter gevolgen voort, waarvan het twijfelachtig is of zij het geloofsleven naar zijn persoonlijken kant ten goede komen. Of liever, men mag gerust zeggen, dat het niet twijfelachtig is of zij doen daaraan kwaad, want de Kerken vragen aanpassing en instemming, en hebben de strekking om tot onderworpenheid aan het gemeenschappelijke te brengen. Een ongebreidelde vrijheid niet alleen, maar zelfs een beperkte vrijheid plegen haar bestaan, haar invloedssfeer en haar kracht van actie te bedreigen. Uit dien hoofde wordt allicht gecentraliseerd, en krijgt men dè geloofswaarheid in het middelpunt gesteld. Daaraan mag niet getornd worden. Opdat dit zoo zij, moet deze scherp geformuleerd worden. Er ontstaan de confessies en de catechismussen; samenvattend en in bijzonderheden worden de juiste inzichten geleeraard. Mèt dat de gehoorzaamheid aan de waarheid wordt geëischt, heeft het Leergezag zijn intrede gedaan. De Kerken verklaren meer dan dat zij het betoogen, dat zij het recht hebben om leergezag te oefenen. Het kan niet anders, of dit alles zal invloed hebben op de Godsvoorstelling ook, en op de aanvaarding hiervan. Er ontstaat de Godsvoorstelling in geijkte, scherpe formule. En de formule-beaming wordt het criterium van de geloovigheid in kerkelijken zin.
Willen wij ons deze beschouwingen in een zichtbaar beeld voor oogen stellen, dan is het sprekendst de Katholieke Kerk. Deze is ten

volle een Kerk met een dogmatisch leergezag. Een Amerikaansch kardinaal, Gibbons heeft in een boek, getiteld „Het Geloof Onzer Vaderen" — een uitdrukking die men ook in Protestantsche kringen wel gaarne bezigt, maar waarbij men in ieder geval zal moeten erkennen dat de Katholieken hun stamboom verder kunnen opvoeren dan de Protestanten — heel scherp dit leergezag centraal gesteld. „De Kerk heeft van Christus de opdracht ontvangen, om de wereld in de geloofs- en zedenleer, door Hem geopenbaard, te onderrichten; en in dit onderricht wordt zij, door den bijzonderen bijstand des Heiligen Geestes, voor dwaling behoed. Het voorrecht der onfeilbaarheid vloeit van zelf uit de andere eigenschappen der Kerk, die wij reeds besproken hebben voort. De Kerk is één, heilig, katholiek en apostolisch. Zij moet overal, en te allen tijde dezelfde geloofswaarheden prediken; zij moet de menschen tot heiligheid en waarheid leiden; maar dan moet bij haar ook de mogelijkheid van dwaling zijn buitengesloten, want wat één, heilig en onveranderlijk is, is ook onfeilbaar waar." [1]) Hierbij keert de schrijver zich even tegen het Protestantisme. „Nu baat het niet te zeggen: „Wij hebben een onfeilbaren Bijbel in plaats van het onfeilbaar apostolaat der eerste eeuw"; want een onfeilbaar boek helpt mij niet terecht zonder een onfeilbaren uitlegger, zooals de geschiedenis van het Protestantisme maar al te duidelijk aantoont." [2]) Kan het laatste weersproken worden? Maar hoe dan ook, het Katholieke standpunt is duidelijk. „Indien Christus waarheid sprak, toen Hij verklaarde dat de poorten der hel zijne Kerk nooit zullen overweldigen — en wie zou dit durven loochenen? — dan kon de Kerk ook nooit van de waarheid afwijken; dan is de Katholieke Kerk onfeilbaar, want zij alleen maakt aanspraak op dit voorrecht, en zij alleen heeft van den beginne af bestaan." [3])

Op grond dezer beschouwingen geeft de Katholieke Kerk hare Godsleer. Het uitvoerigst en wetenschappelijkst wordt deze aanvaard naar de studieën van Thomas van Aquino; gepopulariseerd in den Catechismus. Slaat men dien op, dan komt men op de daar gestelde vragen antwoorden tegen als deze: „Ik geloof in God, den Vader almachtig, Schepper van hemel en aarde." „God is een oneindig volmaakte geest, Schepper, Heer en Regeerder van hemel en aarde, de bron onzer zaligheid en ons opperste goed." „Van het mysterie der allerheiligste Drievuldigheid" vormt een afzonderlijke paragraaf. „Welk is het verhevenste mysterie van ons geloof? Het mysterie der

[1]) „Het Geloof onzer Vaderen" door Z. Em. James Gibbons, bewerkt door W. A. J. Blaisse, Pastoor, 4de uitg. 1920, bl. 82.
[2]) 83. Zie boven bl. 28.
[3]) 84. Op de beoordeeling der passage Mattheus 16 : 23—20 hebben wij geen reden hier in te gaan.

allerheiligste Drievuldigheid. — De allerheiligste Drievuldigheid is God de Vader, God de Zoon, en God de Heilige Geest, drie Personen, die maar één God zijn ... Wie is de eerste Persoon van de allerheiligste Drievuldigheid? God de Vader, die het beginsel en de oorsprong is van de twee andere goddelijke Personen. Van wien komt God de Vader voort? God de Vader komt niet voort, maar Hij is van zichzelven. Van wien komt God de Zoon voort? Van God den Vader. Van wien komt de Heilige Geest voort? Van God den Vader en God den Zoon te zamen. Is God de Vader dan ouder of meerder dan God de Zoon of God de Heilige Geest? Neen; zij zijn alle drie even oud, want zij zijn alle drie van eeuwigheid; zij zijn ook even wijs, even machtig en even goed. Waarom wordt God de Vader meer dan de Zoon almachtig genoemd? Niet omdat de Vader machtiger is, maar omdat Hem de macht meer in het bijzonder wordt toegeschreven, gelijk de wijsheid aan den Zoon, en de heiligheid aan den Heiligen Geest."

Wat de Protestantsche geloofsleer vereenigt met de Katholieke is, althans in ons land, dezelfde aanvaarding van eenige oude confessies n.l. in de eerste plaats de apostolische, van hooge autoriteit, en verder de Geloofsbelijdenis van Nicea en die van Athanasius, welke drie als gezaghebbend worden opgenomen in art. IX van de „Belijdenis des Geloofs." Deze Belijdenis des Geloofs vormt met den Heidelbergschen Catechismus en de Dordtsche Leerregelen „De drie Formulieren van Eenigheid, gelijk die voor de Gereformeerde Kerken dezer landen zijn vastgesteld op de Nationale Synode van Dordrecht", in 1617 en '19. Tot op heden zijn deze fundament van leer in de verschillende gereformeerde kerkgenootschappen van ons land, ook in de Nederlandsch Hervormde Kerk. In de Belijdenis des Geloofs wordt uitvoerig gehandeld over de Drieëenheid [1]; de Heidelbergsche Catechismus vat meer afzonderlijk in het oog God den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest. [2] Ook deze beschouwingen, waaruit wij nu maar niet verder citeeren zullen, omdat het boven gegevene voldoende karakteriseert, zijn gezaghebbend. Wel moet hierbij iets opgemerkt worden. Het Protestantisme heeft alleen de Heilige Schrift tot gòddelijke autoriteit gesteld, en daarom zullen de confessies slechts een kerkelijk-bindend gezag hebben, terwijl de toets der waarheid blijft die Schrift. Dr. Kuyper heeft dit duidelijk uitgesproken in een voorrede tot zijn uitgave der drie Formulieren van Eenigheid. „Al zulke „Formulieren" hebben uitsluitend een kerkelijk gezag en geen het minste gezag over de consciëntiën. Gezag over de consciëntiën heeft alleen Gods eigen Woord, gelijk dit ver-

[1]) Art. VIII—XIV.
[2]) Zondag IX tot XXV.

vat is in de Heilige Schrifture des Ouden en Nieuwen Verbonds. Betuiging van instemming met deze „Formulieren" beteekent dus niet, dat men deze formulieren, als losse en op zich zelf staande stukken, voor eensluidend met de volstrekte waarheid acht; maar beduidt veel meer, dat men de Belijdenis van de Kerken, die deze Formulieren aldus lieten uitgaan, als de zuiverste tot dusver bekende kerkbelijdenis eert; haar zelf kerkelijk belijdt; en dan alleen ze wil varen laten, bijaldien eenig deel in haar bleek te strijden met den Woorde Gods." Hieruit blijkt duidelijk, dat men de confessies als menschelijk, de waarheid benaderend werk beschouwt, alleen de Heilige Schrift uitzondert. Echter blijft klemmen de opmerking van Gibbons, hoe deze hare goddelijkheid kan betoonen zonder menschelijke verwerking; in den geest van een ieder die haar ontvangt wordt zij onvermijdelijk geinterpreteerd. En als een Protestantsche Kerk dit doet, kan zij niet anders dan door kerkelijke besturen van menschen laten uitmaken, wat als inhoud der Heilige Schrift gelden moet. Hiermede wordt de goddelijkheid als een zichtbaar teeken opgeheven. Op Protestantschen bodem is leergezag niet uit te oefenen, tenzij men eenvoudig om organisatorische redenen een meerderheids-inzicht als norm gebruikt, hetgeen natuurlijk in elke vereeniging geoorloofd is, mits men het niet tot zuivere waarheid uitroept. Van vrijzinnige zijde komt behalve het bezwaar van Gibbons een bijbelbeschouwing in het geding, die aan de Heilige Schrift wel veel innerlijk gezag toekent, maar deze niet meent te kunnen stellen buiten andere godsdienstige wereldliteratuur, en ze dus zich niet tot eenige absolute waarheid verheft.
Waar men in het Protestantisme „de kerke Christi" als rotsvast gefundeerd bouwwerk beschouwt, of liever wìl, daar zal voor leertucht moeten worden opgekomen op grond van het recht van een lèergezag. Een goed voorbeeld daarvan levert het betoog van den hoogleeraar vanwege de Nederl. Hervormde Kerk te Groningen, dr. Th. L. Haitjema in een boek „Hoog-kerkelijk Protestantisme". „Het Gereformeerd Protestantisme" wil van geestelijk individualisme niet weten. Het wil met volle overtuiging belijden de meerderheid van het kerkelijke boven het individueele. Het gaat om de „eenigheid der Kerke", om „de opbouwing der broederen". Geen enkele geloovige kan zichzelf genoeg zijn: de leden des lichaams moeten hunne functiën verrichten voor het wèlwezen van het lichaam. En om het geheel des lichaams gaat het bij God. De Kerk van Christus is geen toevallige grootheid als een vergadering der enkele Christ-geloovigen; zij is een ideale grootheid, en daarmede een groot ideaal. De Kerk is geen behulpsel, om de individuën zalig te maken. Geen steigerwerk, waarachter de schoone bouw van Christus' Kerk verrijzen

moet, maar het voorwerp van 's Heeren wonderbare bouwkunst zelf."[1]) Er komen in deze passage kenmerkende inzichten voor: „Het (Gereformeerd Protestantisme) wil met volle overtuiging belijden de meerderheid van het kerkelijke boven het individueele", over welks waarde; èn „om het geheel des lichaams gaat het bij God", over welks waarheid geredetwist zal kunnen worden. Staat het laatste vast; is dit van 's menschen zijde uit te maken? De Evangelieën laten een anderen toon hooren, in de woorden van Jezus althans, waarin men wel van Gods liefde hoort voor de zielen, maar niet van een Kerk. En is het kerkelijke boven het individueele te stellen? Zoo ja, in welken zin dan; moet dit beteekenen, dat het individu zich moet onderordenen, hetgeen in een vereeniging wel gelden mag, maar in een Kerk misschien juist niet? Terwille dan van de individuen, die de Kerk in hun geestelijke belangen dienen wil; terwille van zichzelve, opdat zij juist geen steigerwerk van regelen en dogma's zal geven. Men kan essentieel hetzelfde hopen als wat volgens Haitjema het gereformeerd Protestantisme hoopt, dat de Kerk „het voorwerp is van 's Heeren wonderbare bouwkunst", en tot gansch andere conclusies komen. Naar een vrijzinnig levensbesef zal de Kerk zoowel een gemeenschap van geloovigen als een gemeenschap in geloof kunnen zijn, zonder dat zij hòòg-kerkelijk is. Men moet dan het geloof weten te verstaan als een willen, een innerlijke gesteldheid, een gezamenlijke en persoonlijke aanbidding Gods; men moet bereid zijn afstand te doen van een kerkordening, welke een bepaalde en nooit met zekerheid vast te stellen waarheid meent te moeten handhaven. Zulk een Kerk zou geloof propageeren, geen geloofswaarheid absolùùt verklaren.

In zulk een Kerk zou wel degelijk ook de waarde van Dogmatiek en van een door dogmatiek belijnde Godsvoorstelling worden ingezien. Als denken recht van bestaan heeft, dan ook op godsdienstig gebied. Dan moet het een taak worden geacht om altijd opnieuw den geloofsinhoud te doordenken. Deze doordenking zal zich ten laatste richten op het moeilijkst te naderen, maar toch centrale punt van alle geloofsvoorstellingen: God. Het is telkens wel ingezien, dat het geloof niet leeft uit wetenschappelijk-wijsgeerige inzichten, maar tevens werd beseft dat een on-doordacht gelooven zijn groote leemten toonde èn zielsgevaren, juist gevaren voor het gemoed, meebracht, en dat de geestesbouw van gedachten voorbereiden en sterken kon. De dogmatiek eener Kerk is neerslag van verschillende psychische gesteldheden, van wils- en gevoelsstroomingen zoo goed als van het denken alleen; als neerslag heeft zij een tijdelijk bestaan, hetgeen wèl moet worden ingezien en gewild. Het dogma moet gesteld wor-

[1]) 72, 73.

den onder het gezichtspunt van de dynamische strekking van alle leven, ook van het godsdienstige. Geen Godsvoorstelling worde bindend verklaard. Gebeurt dit, dan doet de Dogmatiek wat zij niet vermag te doen; zij kan slechts voorloopig werk bieden, al moge het zijn dat sommige harer concepties met recht eeuwen stand houden en klassiek worden.

4°. GODSVOORSTELLINGEN GEVORMD ONDER EEN STERKEN ZEDELIJKEN, SOCIALEN, CULTUREELEN, GODSDIENSTIGEN AANDRANG.

Van tijd tot tijd verheffen zich uit het bestaande nieuwe aanschouwingen Gods. Wellicht zijn deze niet nieuw in absoluten zin. Zij kunnen teruggrijpen op iets, dat reeds vroeger aanwezig was, maar tijdelijk schuil ging; ook wordt het allicht het accentuèèren van een zijde van het geloof, welke reeds bestond. Zelden slechts zal men iets kunnen aanwijzen als noch nie dagewesen. Echter het nieuwe is toch in nièuwere verhoudingen gegeven en kan daarin van een ingrijpende beteekenis worden. In de Kerken komen sectarische bewegingen boven; buiten de Kerken komen geloofsstuwingen op. Men zal hebben op te merken, dat deze alle door een Tijd heengaan en dezen sterk beinvloeden.
Om een indruk hiervan te geven, zullen wij de aandacht vestigen op twee stroomingen, waarin de Godsvoorstelling den inslag vormt, waarvan de eene een buiten-kerkelijke beweging is, de andere zoo niet uit de Kerken voortkomt dan toch binnen haar kader zich openbaart. De eene voorstelling is die van den „wordenden God". De andere is die van den „Gansch Andere".
I. De voorstelling van den wordenden God. Aan haar liggen verschillende motieven ten grondslag, zoodat wij het een en ander zullen moeten ontleden. De idee is historisch opgekomen, een kleine twintig jaar geleden, tusschen 1900 en 1910 in Amerika, waar gesproken is van den „democratic God", terwijl later de naam „wordende God" overheerschend werd. In beide ligt de aanduiding van een gansch andere visie dan in het statisch Godsbeeld, waarover reeds gesproken is, zich uit. God is niet een wezen, dat ergens buiten de aarde in de hemelen troont, Hij is niet een Persoon verre verwijderd van de menschen. God is veeleer in deze aardsche bedeeling de met en in de menschen Levende, onderworpen aan hun wetten van geestelijke vorming en groei. God is de wordende en worstelende Menschheid, welke zedelijk en geestelijk omhoog wil. Toch is God meer dan de zichtbare verschijning; Hij is ook niet symbolische gestalte hiervan;

Hij is eigen wezen in die wereld. Uit den aard der zaak is dit laatste moeilijk te omschrijven.
Iemand, die deze geloofsvoorstelling van den wordenden God gepopulariseerd heeft, en daarmede tot velen kon brengen, is de Engelsche schrijver Wells geweest. In zijn beroemden oorlogsroman „Mr. Britling sees it through" getuigt hij er van onder treffende omstandigheden. Mr. Britling heeft een veelbelovenden zoon verloren; hij spreekt met een jonge vrouw, die meent haren echtgenoot te hebben verloren. Als zij op grond van het levensleed haar geloof in God opzegt, dan zegt hij in God te gelooven. Maar God is anders dan de theologen met hun dwaze voorstellingen Hem voorstellen. God is niet almachtig. God is ook niet iets absoluuts, Hij is eindig. „A finite God who struggles in his great and comprehensive way as we struggle in our weak and silly way — who is *with* us — that is the essence of all real religion"... God is een Wezen, dat binnen den kring van Natuur en Noodzakelijkheid werkt. „But God is within Nature and necessity. Necessity is a thing beyond God — beyond good and ill, beyond space and time, a mystery everlastingly impenetrable. God is nearer than that. Necessity is the uttermost thing, but God is the innermost thing. ... How can God be a Person; how can he be anything that matters to man, unless he is limited and defined and — human like ourselves... With things outside him and beyond him." [1]) Deze beschouwingen uit het jaar 1917 zijn langzamerhand wat meer afgerond en bezonken geworden. Juist het menschelijke in de Godsvoorstelling brengt hem tot de persoons-voorstelling, maar men voele wat Wells voor oogen stond en hoe hij het theodicee-probleem [2]) wegschoof door uit God het almachtige bestier der dingen uit te schakelen.
Hoe vreemd deze beschouwingen ook mogen aandoen, omdat zij ingaan tegen het gangbare Godsgeloof, en men er allicht spontaan op reageeren zal met een afwijzend: „menschelijk — al te menschelijk", men bedenke dat de anthropomorfe Godsvoorstellingen eveneens, alleen op een andere wijze, menschelijk zijn, en bovenal is het de moeite waard zich in te denken in een ander aangrijpen van het leven in verband met God. Het is één zijde, welke naar voren komt: de activiteit van den strevenden mensch, gestuwd door die van den strevenden God. En deze God is den mensch zeer na, een kameraad. In „God, the Invisible King" [3]) wordt dit duidelijk uitgebeeld.

[1]) 221—224.

[2]) Het theodicie-probleem is de vraag van leed en kwaad in verband met Gods wezen, waarover in het laatste hoofdstuk zal worden gehandeld.

[3]) Dateerende van het jaar 1919. Er is ook nog van Wells „The Undying Fire" over hetzelfde thema, maar dit boek geeft het zuiverst de dogmatiek van dezen leekentheoloog.

God is de leider en meerdere, iets menschelijks, tegelijkertijd toch iets anders. „God is a person who can be known as one knows a friend, who can be served and who receives service, who partakes of our nature; who is, like us, a being in conflict with the unknown and the limitless and the forces of death; who values much that we value and is against much that we are pitted against. He is our king, to whom we must be loyal; he is our captain, and to know him is to have a direction in our lives. He feels us and knows us; he is helped and gladdened by us. He hopes our attempts . . ." [1]) Wells voelt zich in staat om dit Wezen, dat toch iets anders is dan een mensch of personificatie der menschheid te omschrijven. „We may think of him as having moods and aspects — as a man has — and a consistency we call his character" [2]). Enkele dingen verklaart Wells omtrent God. Allereerst: God is Courage [3]). In de tweede plaats: God is Person [4]). The third thing to be told of the true God is that God is youth [5]). Wells durft ook te spreken van Gods liefde, en dan doet hij het weer in den boven gegeven zin van een kameraad-leider, op sportief-militaire wijze de „captain". „It is the love of the captain for his men; God must love his followers as a great captain loves his men, who are so foolish, so helpless in themselves, so confiding, and yet whose faith alone makes him possible. It is an austere love". [6]) Wat de mensch te doen heeft, is God te dienen, en dat flink aangepakt — alles in de voorstellingen van Wells getuigt van een drift tot daad. „The service of God is not to achieve a delicate consistency of statement; it is to do as much as one can of God's work." [7])

Wil men van een anders-aangelegden geest, en dus in andere uitbeelding hooren van toch dezelfde conceptie van God als den wordenden God — het is interessant om zeer verschillende geesten in overeenkomstige richting gaande waar te nemen — dan verwijzen wij naar een Hollandsch schrijver, dr. G. H. van Senden. Deze heeft in zijn bundel „Uit den strijd om nieuwe levenswaarden" in eenzelfde richting getuigd. Hem is het leven een ontwikkelingsgang, vol spanningen, van Chaos tot Kosmos. Een „strekking-naar-volkomenheid" is aan het Al eigen. Het zijnde moet dynamisch, als beweeglijk, levend, groeiend worden verstaan. In den mensch wordt dit bewustwording en verheffing van den geest tot zedelijk leven.

[1]) 67.
[2]) 75.
[3]) 66.
[4]) 66.
[5]) 76.
[6]) 81.
[7]) 149.

„Het Al is ons God geworden, maar niet het Al zonder meer, maar het Al in zijn wil tot stijging, in zijn constanten wil om zich te verheffen boven den chaos tot den kosmos."[1]) Ook dr. van Senden ziet in deze opvatting, evenals de heer Wells, een bevrijding uit de beklemming van het vraagstuk van het leed in verband met Gods wil. Er is eenvoudig de Chaos als een der polen in de ontwikkeling der wereld; door haren aard is deze die ze is. „Ik geloof, dat met deze opvatting een element van willekeur uit het zijnde is weggenomen, dat voor ons een groote verzachting kan beteekenen. Het wereldleed wordt zoo een noodzakelijk, schoon ongewild, moment in een ontwikkeling, die de ontwikkeling is van de Godheid zelve. Het is niet de wil van een zelf door dit leed niet bewogen godheid, het is haar eigen lijden en haar eigen strijd om bevrijding." En dan volgt een uitspraak, die men bij Wells bijna evenzoo zal vinden: „God is onze lotgenoot". Van Senden heeft oog hierbij voor hetgeen in het nieuwe geloof raakt aan hetgeen men in het oude ook kende. „De wil tot stijging is overal en zoo kunnen wij zeggen: God is overal. Reeds in de meest primitieve vormen. Ook in de aanvankelijkste en jammerlijkste vormen van mensch-zijn. Ja zelfs daar, waar naar het bewustzijn de stijging niet wordt gewild maar vervloekt. Dit zou ik willen noemen de vertrouwdheid Gods, die ons geven kan een wonderlijk gevoel van veiligheid, hetwelk weer nadert wat het traditioneel Godsgeloof belijdt als het gevoel van God als Vader." [2]) Ook hier blijkt wel, dat men oppervlakkig zou oordeelen, als men de voorstelling van den wordenden God zou gelijk stellen met de voorstelling mensch. Neen, God is een werkelijkheid, die in de menschheid werkt.

Hetgeen van Senden's conceptie ruimer maakt dan die van Wells, is dat hij de Godswerkelijkheid kosmischer ziet, minder beperkt tot de verhouding van God en mensch. God wordt door hem genoemd „het innerlijkst wezen der wereld", waarbij tot zijn recht kunnen komen voorstellingen van goddelijke persoonlijkheid, heiligheid, liefde, almacht. Men moet deze dan echter niet statisch, maar dynamisch verstaan. [3])

Het is nu zaak om deze beschrijvingen, welke ten deele verklaring afleggen van het nieuw ontstane geloof, nog wat nader te toetsen op hare gronden. Waar liggen de oorzaken van het kenmerkende verzet tegen traditioneele beschouwingen? Met welke overwegingen, die in onzen tijd zich doen gelden, verbinden zich de voorstellingen van den wordenden God? Er ligt duidelijk in een evolutionair wereld- en

[1]) 244.
[2]) 245.
[3]) 238.

levensbeschouwen, dat zich revolutionair keert tegen een dogmatisch-kerkelijk geloof van een buiten-wereldlijken God. Wij kunnen in dit verband enkele tendensen wel onderscheiden en opsommen.

a. Er leeft onder vele tijdgenooten een behoefte aan een diesseitige, zich tot de wereld der levenden richtende religie. Dit sluit niet uit een geloof in nog een andere dan de aardsche beleving, maar de nadruk in het godsdienstige leven valt op de levensverhoudingen der menschen, tot God en den naaste, heeft dus een sterken zedelijken en socialen inslag. Bij mannen als Wells en van Senden is dit onmiskenbaar het geval. Religie is hun allerminst zaligheids-streven, en Kerken kunnen denzulken weinig behagen, als daarvan de portée is: instituut tot persoonlijk heil. Vooral onder socialisten zal dit besef sterk wegen.

b. Hiermee zal licht gepaard gaan een monistische, tot pantheisme zich neigende visie van God. Het was opvallend in het getuigenis van Wells, dat hij God's persòònlijkheid welbewust poneerde en dat dr. van Senden die voorstelling niet verwerpt, maar toch kan het zijn, dat bij modern religieuse geesten, die in een dynamische richting hun uitbeeldingen geven, een pantheistisch-onpersoonlijke strekking overheerscht. God wordt dan het innerlijkste zelf in den mensch. „God is de *eenige* werkelijkheid, waartegenover alles, wat mijn verstand bevatten kan, *on*werkelijk is. God is het dieper zelf in mij, in alle creatuur, in het heelal; buiten tijd en ruimte en daarom één in alle dingen, in ieder deel als een geheel. Mijn ziel is de ziel van het heelal. Het ééne leven, dat alles vervult, omvat en draagt." In dezen geest spreekt telkens een man als Kees Meyer. [1])

c. Verwonderlijk moet het niet geacht worden, als een zekere voorkeur aan den dag treedt voor een universeele religie. Ruimten verwijden zich allerwege, grenzen vallen weg. „Als ik", zoo schrijft dr. van Senden, „de religieuse situatie van het heden in een enkel woord zou willen kenschetsen, zou ik ze heeten een moment in den kamp om verwijding van historisch-bepaald-Christelijke tot universeele religie." Wel voegt hij hier dadelijk aan toe, dat dit nog niet behoeft te beteekenen, dat een ondergrondsche band met het Christendom zou ontbreken, maar „religie, die zich uitstrekt naar het universeele, is zoomin met het woord christelijk als met een der woorden boeddhistisch, mohammedaansch of welk ook naar haar wezen beschreven. Dit alles is te eng, beweegt zich om het historische feit." [2]) Er zijn in ons land schrijvers, die in sterker vorm nog dan van Senden het universeele beoogende het Christendom hebben vaarwel gezegd.

[1]) „Het Nieuwe Leven", 56, 57, verder in tal van artikelen in zijn tijdschrift met dezen titel.
[2]) 321.

Eenige jaren geleden, het boek dateert van 1920, heeft de aandacht getrokken een uiteenzetting van J. C. Wannée, voorganger der Vrije Gemeente te 's Gravenhage, „Religieuse Levens- en Wereldbeschouwing" met den subtitel „Los van het Christendom". Hier treden vooral de bezwaren op den voorgrond, die door anderen als b.v. B. de Ligt nog wel eens sterker als sociaal van aard zijn voorgesteld. Dan is het Christendom de godsdienst van een ontzedelijkte maatschappij-ordening; het Christendom in den geest van Christus wordt niet beleefd. Met name van socialistisch-revolutionairen kant bestaat de neiging om het Christendom, dat dan licht vereenzelvigd wordt met de bestaande Christelijkheid, te verwerpen. Voor iemand als den heer Wannée is het Christendom thans overleefd; hij vindt de Godsvoorstellingen dualistisch en het geloof klein. Hij aarzelt, of hij het woord God wel zal gebruiken, al aanvaardt hij het toch. „Eenerzijds heeft dat woord ook voor duizenden in onzen tijd nog een kleinen en kleinzieligen inhoud; men kent de voorstellingen van een Heer op den troon in den Hemel en de grenzelooze familiariteit in het spreken tot en het denken aan en van dien Heer. Maar aan den anderen kant is in dat woord toch ook vastgelegd, wat er ooit hoogs en heiligs in menschenharten heeft geleefd. Onder God versta ik dus het laatste antwoord omtrent alle bestaan, de laatste waarheid omtrent al het zijnde, de hoogste werkelijkheid." [1]) Bij Wannée is duidelijk waar te nemen een verlangen naar ruimere, minder beengende bepalingen dan in het Christendom langzamerhand vastgelegd zijn. 't Is altijd weer hetzelfde streven naar een ruim geestelijk bestaan. Als alle menschen van het dynamische bewustzijn voelt hij zich kind van den nieuwen Tijd. 't Laatste hoofdstuk over „De komende Religie" getuigt hiervan. Al is de schrijver zich bewust, dat men „de" toekomst zoo maar niet kan beschrijven, toch zegt hij dat er één ding is, dat men wel kan. „Men kan de richting zien, waarin de ontwikkeling liggen moet, men kan de huivering gevoelen van het naderende." Bij de ineenstorting van het Westen is er de roep naar een nieuwen tijd en dat beteekent eigenlijk: naar een nieuwen mensch. Het is, als vóórvoelt Wannée wat deze zal zijn: de mensch met grootere natuurlijkheid, een die meer nadert den kern der dingen; de mensch die „uit eigen allerdiepsten levensgrond" wil leven, die dan ook uit eigen oordeel zal gaan handelen; de mensch die een zuiverder levensbegrip zal hebben, de wegen zal weten te vinden „die wij nu nog zoeken". Daarbij zal het allerdiepste en allerfijnste, wat hij bezitten zal, zijn religie wezen, d.i. „zijn gevoel van het onmetelijk Al, waaruit hij geboren is en dat hem, ik kan het niet anders zeggen, dat hem liefheeft, het oneindige, vertroostende Be-

[1]) 9, 10.

grijpen, waarin hij is opgenomen." [1]) De laatste uitspraak is pantheistisch van toon, en begrijpelijk is het dat het pantheisme met zijn aarzeling voor bepaaldheid de richting naar het universalisme wijst.
De Kerk vindt hierin geen plaats. „Daarom geloof ik ook, dat de kerk in onzen tijd geen toekomst meer heeft. De nieuwe religie zal bovenal zijn een persoonlijk beleven, een zelf willen uitgroeien en zoeken naar vormen, een zelfstreven naar uitdrukking in de ruimte, het zelf willen grijpen van het Groote, zonder dat men het omgrijpen kan, dat de diepste blijdschap en misschien tegelijk de diepste verscheuring is geweest in de Godzoekers van alle tijden." [2]) Universalisme — los van het Christendom — pantheisme — individualisme: deze begrippen zien wij bij een geest van onzen tijd in nauwen samenhang met elkander.
Hiermede zijn wij voldoende ingedrongen in het verschijnsel eener Godsvoorstelling, die uit een gemeenschappelijke bewogenheid van leven, een kentering van inzichten, een kenmerkende andere wijze van zien is voortgekomen. De idee van den wordenden God is door ons gesteld als één van twee typen van Godsvoorstelling, gevormd onder een sterken zedelijken, socialen, cultureelen, godsdienstigen aandrang. —
II. Wel geheel anders dan de voorstelling van den wordenden God is die van het „Gansch Andere". Deze uitdrukking voor God gebruikt: het gansch Andere, waarin de tegenstelling tot den mensch wordt weergegeven, is in den laatsten tijd een veelgebruikte geworden. Van uit Duitschland is zij in ons land doorgedrongen, allereerst door het beschouwende werk van Otto, laatstelijk door het getuigende van Barth en Brunner.
Rudolf Otto heeft in zijn beroemde boek „Das Heilige" en in een vervolgbundel „Aufsätze das Numinose betreffend" een fijne ontleding gegeven van de Godsvoorstellingen. Het is er hem om te doen geweest om uitgaande van één algemeen begrip: het Numineuse, dat niet meer geeft dan het bovennatuurlijk Goddelijke, te laten zien welke gewaarwordingen van 's menschen zijde gekend worden ten overstaan van dit Goddelijke. In verband daarmee spreekt hij op verschillende plaatsen van het beleven van 's menschen zijde van God als Dat wat tegenover hem staat, hetwelk hij als een Mysterium tremendum, een Mysterie waarvoor hij huivert, ervaart. Dit Mysterie nu wordt door Otto aldus omschreven. „Dieses selber aber, nämlich das religiös Mysteriöse, das echte Mirum, ist, um es vielleicht am treffendsten auszudrücken, das *'Ganz Andere'*, das thàteron, das anyad, des alienum, das Fremde und Befremdende, das aus dem

[1]) 124—128.
[2]) 129.

Bereiche des Gewohnsten, Verstandenen und Vertrauten und darum 'Heimlichen' schlechterdings Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende und *darum* das Gemüt mit starrem Staunen erfüllende." [1]) Er spreekt zich in deze kenschetsing een dualistisch waarnemen uit: de mensch kent God als tegenover zich. Dit behoeft niet te zeggen, dat niet althans sommige geloovigen tegelijkertijd of afwisselend mèèr nog zullen kennen een besef van eenheid, een in God zijn, Dezen wezensgelijk. Otto laat daarvan Augustinus getuigen in een uitspraak der Confessiones (11, 9, 1) „Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione! Et inhorresco, et inardesco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco, in quantum similis ei sum." Iemand, die sterk dat God als het Andere kende, is Luther geweest. Men kan Hem naderen, maar niet verstaan. Otto haalt het een en ander van hem aan. „Was ist es doch, dasz wir armen elenden Menschen (darüber) grübeln, so wir doch nicht (einmal) die Strahlen göttlicher Verheiszung mit dem Glauben fassen können. Und doch werden wir Schwachen und Ungewissen (dazu) gerissen und wollen erforschen und verstehen die unbegreifliche Majestät des unbegreiflichen Lichts der Wunder Gottes! Wissen wir denn nicht, dasz Er wohnet in einem Licht, dazu man nicht kommen kann? Und gleichwohl gehen wir herzu, ja, vermessen uns, dazu zu gehen! . . . Was ist's denn Wunder, dasz uns die Herrlichkeit überfället und überschüttet, weil wir nach der Majestät forschen. Lehren soll man zwar von Gottes unerforschlichem und unbegreiflichem Willen. Aber sich unterstehn, denselben zu begreifen, das ist sehr gefährlich, und man stürzt den Hals darüber ab." [3])

Merkwaardig is op te merken, hoe Luther dien God verschrikkelijk soms vindt. In Luther's leven is meermalen een trek van angst op te merken, die in zijn karakter blijkbaar schuilt, en zijn uitingen verwant maakt aan menige voorstelling van het Oude Testament, waar de God der Joden een grimmige God der wrake is. „Dann werden wir's lernen, dasz Gott ein verzehrend Feuer sei, das da allemache und eifere zu beiden Seiten. Das ist dann das verzehrend, fressige Feuer — und wirst du sündigen, so wird er dich auffressen. Denn Gott ist ein Feuer, das verzehret, frisset und eifert, das ist, er bringt euch um, wie das Feuer ein Haus verzehrt, zu Aschen und Staub macht. — Ja, er ist schrecklicher und greulicher denn der Teufel.

[1]) 28.

[2]) 30. Wat is dat, wat voor mij oplicht en mijn hart doorboort zonder het te schaden? Ik huiver èn ik ontvlam. Ik huiver, in zooverre ik daaraan ongelijk ben. Ik ontvlam in zoover ik daaraan gelijk ben.

[3]) 119.

Denn er handelt und gehet mit uns um mit Gewalt, plaget und martert uns und achtet uns nicht. — In der Majestät ist ein verzehrend Feuer. — Denn das vermag kein Mensch auf Erden zu lassen: wenn er recht an Gott gedenket, so erschrickt ihm das Herz im Leibe und liefe wohl zur Welt aus. Ja, sobald er Gott höret nennen, so wird er scheu und schüchtern." [1]) Hoe ver lijkt dit verwijderd van een geloof in God als Wezen van liefde, en hoe weinig vertroùwend doet deze vluchtende geloofshouding aan.
Wanneer wij nu onzen blik richten op de hedendaagsche theologie van Karl Barth met de zijnen, een theologie die als Zwitsersch te boek staat wegens de afkomst der leiders, dan is ons de zin daarvan gemakkelijker verstaanbaar geworden door het voorgaande. De reden, waarom in verband met ons onderwerp deze theologie speciaal naar voren komt, is omdat in haar evenzeer als in die van den wordenden God een bepaald tijdverschijnsel openbaar wordt. Het kan best zijn, dat beide theologieën zich niet handhaven, of betrekkelijk spoedig reeds den overgang maken naar nog weer andere voorstellingen, welke in haar verlengde liggen, in ieder geval zijn zij voortgekomen uit sociale, cultureele stuwingen. De ideeën van Barth, Brunner, Gogarten, als trio te noemen, zijn de ideeën van een grootere of kleinere gemeenschap van verwante geesten, die in den huidigen cultuurtijd de crisis op een eigen wijze geestelijk-godsdienstig verwerkt. Zij treden in de voetsporen van groote reformatorische geesten: Luther, Calvijn, maar geven toch zelf een nieuw tempo aan. De wereld is hièr en ligt in het booze, op dit oogenblik, vloekwaardig, machteloos — God is dààr, God ìs, ja God is het Andere. D. Tromp in een studie „Kritische Theologie" getiteld, over het hoofdwerk van Karl Barth, een commentaar op den Romeinenbrief van Paulus, zet enkele uitspraken van Barth bij elkaar over God contra de cultuurwereld, de tegenwoordige eeuw. Op die eeuw rust het oordeel des doods — „die Natürlichkeit und Kreaturlichkeit, Vergänglichkeit und Unzulänglichkeit und Bedrängtheit des Menschen als des Menschen dieser Welt, als sein Fluch und Schicksal." „Unvermeidlich ist es, dasz seine (des Menschen) Beziehung zu Gott nun durch den Tod charakterisiert ist, unvermeidlich, dasz das Sein des Menschen sich nun spaltet und entfaltet zu der ganzen Problematik seines Daseins und Soseins, dasz seine Welt nun auseinanderfällt in die Mannigfaltigkeit aller durch optimistische oder pessimistische Hintergründe kaum oder gar nicht zusammengehaltenen Menschlichkeiten, Zeitlichkeiten und Dinglichkeiten" ... „der wahre Gott ... ist der aller Gegenständlichkeit entbehrende Ursprung, die Krisis aller Gegenständlichkeit, der Richter, das Nicht-Sein der Welt" ...

[1]) 114, 115.

„die Krisis aller Kräfte, das ganz Andere, an dem gemessen sie etwas sind und nichts, nichts und etwas, ihr erstes Bewegendes und ihre letzte Ruhe, ihr sie alle aufhebender Ursprung und ihr sie alle begründendes Ziel." [1]) De strekking dezer niet altijd gemakkelijke zinnen is duidelijk: de wereld, de menschheid, onze tijd is een gebroken bestaan van dingen, maar hier staat tegenover het Andere en dat is geen iets, het is het tegenovergestelde, zooals gezegd wordt: het niet-zijn der wereld.
Daarom is er geen contact tusschen God en wereld. De mensch kan niet opklimmen tot God. Alle mystieke gedachte van een eenheid van mensch en God, de voorstelling, dat de mensch God in zich draagt, is aan Barth en de zijnen vreemd. God hièr, de mensch dààr. Een kloof verhindert den mensch over te gaan. Tromp citeert uit Brunner's „Philosophie und Offenbarung" een duidelijke verklaring: „Die Voraussetzung des christlichen Offenbarungsglauben dieser Einmaligkeit, dieser Kontingenz, ist die scharfe Trennung von Gott und Mensch, Gott und Welt, die keine Kontinuität vom menschlichen Geistesleben zur göttlichen Offenbarung gestattet. Gott ist Gott und die Welt ist Welt." [2]) Men kan niet sterk genoeg accentueeren, dat in deze theologie God staat als het Absolute tegenover alles wat relatief is, dat Hij het Onzienlijke is tegenover het zichtbare, dat Hij is de scheppende en verlossende Macht. Oók het laatste, en hiermee wordt tenslotte toch het verband met de wereld gelegd. De mensch kan niet tot God komen, maar God — Schepper, Souverein, Almachtige — kan wel den mensch naderen. Hij is de zelf-bepalende en alles-bepalende Macht. Het Calvinistische praedestinatie-begrip naar zijn kant van determineerende macht, herstelt zich in dit nieuw-gereformeerde geloof, dat overigens veel dynamischer het „Woord Gods" als openbaringskracht ziet. Dat Woord nu, de Logos, de Christus dringt in de wereld door. Het schept, herschept. Het creëert een nieuwe wereld. God grijpt de menschheid aan en maakt ze nieuw. De menschheid geeft zich geen rekenschap van haar levenswerk, haar cultuurtaak, haar moraal; zij bouwt niet zelve, maar wordt gebouwd. De zin van het leven, de plicht, de roeping worden haar opgelegd. Ook hier is God de Andere, de Actieve, de Overweldigende. Hij, de Absolute, die het absolute doet. Barth heeft het zóó gezegd: „Diesser absolute Angriff Gottes auf den Menschen ist der letzte Sinn jeder wahren Ethik." [3]) —
Wanneer men beide door ons naast elkaar gestelde Godsvoorstel-

[1]) Tromp, Kohnstamm, Noordmans „Nieuwe Theologie" (De School van Barth) '26, bl. 22, 23.
[2]) 26.
[3]) In „Zwischen den Zeiten", 1923 II 32, gec. bij Strauch „Die Theologie Karl Barths".

lingen vergelijkt, dan is het wel zeer opvallend, hoe ver zij van elkander afwijken. De eerste vermenschelijkte nagenoeg God, droeg God in in de menschenwereld: niets menschelijks is hem vreemd; de andere heft Hem boven al het menschelijke uit: niets menschelijks is Hem eigen. Terwijl men bij de eerste zich gaat afvragen: Waar is nu nog een scheidingslijn, zoodat men God ziet als God, gaat men bij de tweede de kwestie stellen: Waar is een verbindingslijn, hoe zal gemeenschap nog bestaan, is niet zòòzeer alle zelfwerkzaamheid prijsgegeven, dat er geen sprake kan zijn van een God-zoekenden en geloovigen mensch? De eerste beweging lijkt uitermate radicaal en vindt hare recruteering in de kringen buiten de Kerken; de tweede lijkt veeleer zeer conservatief en gaat door de Kerken heen; in „christelijke" kringen vraagt men zich af, of hier een nieuw-gereformeerd geloof wordt opgebouwd, dat men verwerpen of aanvaarden zal. Beide stroomingen toonen, psychologisch gezien, verband met de schokkende ervaringen in den grooten oorlogstijd opgedaan. De eerste kan niet meer God buiten de menschelijke levensbewogenheid stellen; de tweede wil God zoo ver mogelijk verheffen boven al het betrekkelijke der menschelijke levensverhoudingen. Herinnerende aan het vroeger behandelde verschil tusschen theokratischen en theanthropischen godsdienst [1]), merken wij op dat ook hier deze tegenstelling uitkomt. Barth's geloovigheid is hevig theokratisch.
Een merkwaardig feit is, dat van eenzelfden tijd zoo verschillende stroomingen uitgaan. [2])

5°. GODSVOORSTELLINGEN OP DEN GRONDSLAG VAN VERSCHILLENDEN PERSOONS- EN RASAANLEG.

A. *de Persoonsaanleg.*

Over dit eerste punt kunnen wij korter zijn dan over het tweede, en wel om twee redenen. Heel wat verschil in Godsvoorstelling is reeds tot uiting gekomen, klaarblijkelijk direct samenhangende met verschil in persoonlijkheid. Geloofsgetuigenissen gaven daarvan bewijs; het onderscheid opgemerkt tusschen gevoels-, wils- en denkreligie wees in dezelfde richting van een verschillenden aard. Om dit nog wat te demonstreeren, zullen wij op enkele dingen attent maken; het geldt gesteldheden, waarvan ieder door waarneming van zichzelf en van anderen wel besef heeft, ook al kent hij niet de wetenschappelijke beschrijvingen. Wij beperken ons tot een drietal gegevens.

1) Zie boven bl. 32.
2) Op deze beide beschouwingen komen wij in het laatste hoofdstuk bij de bespreking van monisme en dualisme in de Godsvoorstelling terug.

I. Er is verschil in wat men karakter heeft genoemd. Daaronder is te verstaan het uit onderscheidene eigenschappen tot een geheel samengegroeide wezen van een mensch. Globaal genomen kent men elke persoon een kenmerkend karakter toe; bij nadere aanschouwing zal men een veelheid van karaktertrekken opmerken, die tegen elkaar in kunnen gaan, maar desniettegenstaande in een zekere eenheid der persoonlijkheid saamgebonden blijven. Nu zijn er in den loop der tijden verschillende karakter-indeelingen gegeven, die men eer tot onderscheiding dan tot scheiding tusschen menschen kan gebruiken. Op een paar daarvan hebben wij te wijzen in verband met ons onderwerp. Langen tijd hebben indeelingen naar verschil van temperament gegolden, maar in de laatste vijf en twintig jaren is men tot meer bevredigende beschrijvingen gekomen op grond van bepaalde geesteskwaliteiten. Eene daarvan is afkomstig van onzen landgenoot, professor Heymans, die met zijn ambtgenoot Wiersma menige studie heeft gegeven over karakterbepaling. Hij gaat uit van drie waarnemingen: menschen zijn actief of niet-actief; emotioneel of niet-emotioneel; zij hebben primaire of secundaire functie. Activiteit is spankracht, dadendrang, wilsvermogen; emotionaliteit beteekent gevoeligheid, waaronder in dezen niet fijn-gevoeligheid in zedelijken zin te verstaan is, maar een sterke vatbaarheid voor indrukken, een prikkelbaarheid, een snèl-gevoeligheid. Verschil in primaire en secundaire functie geldt het verschil tusschen voorbijgaande en nawerkende indrukken. [1]) De mensch met overwegend primaire functie is iemand, die in zijn denken van den hak op den tak springt, die in zijn gevoelsleven telkens andere invloeden ondergaat, die in menig opzicht bij den dag leeft, terwijl de mensch met de secundaire functie zijn leven tot een aaneengeslotenheid maakt; zijn denken is ordelijk en er loopt lijn door zijn gedragingen. Nu komen deze drie gesteldheden in verschillende combinaties voor, en zoo krijgt men in het geheel acht groepen. Op elk dezer is een kwalificatie uit de temperamenten-leer toe te passen.

In een schematische voorstelling kan men goed uitgaan van de secundaire functie, omdat deze zeer sprekend is. Dan krijgt men dit beeld:

	A. Secundaire Functie
I Geemotioneerd	1 Actief: Gepassioneerden
	2 Niet-actief: Sentimenteelen
II Niet geemotioneerd	3 Actief: Phlegmatischen
	4 Niet-actief: Apathischen

[1]) De uitdrukkingen zijn afkomstig van Dr. Otto Gross in een werk „Die cerebrale Secundärfunktion", 1902, die ze in psychologischen zin gebruikt ter bepaling van prikkels en hun werking.

B. Primaire Functie

I Geemotioneerd	5 Actief: Cholerischen
	6 Niet-actief: Nerveusen
II Niet geemotioneerd	7 Actief: Sanguinischen
	8 Niet-actief: Amorphen.

Acht typen van menschen dus. Echter moet dit wel heel ruim worden verstaan. Uit den aard der zaak zal men volstrekt niet altijd sprekende onderscheiden kunnen opmerken; veel meer zal men met overgangen te maken hebben, zoodat het heel moeilijk zal zijn iemand op juiste wijze in te deelen. Een ieder zal dit bij waarneming van zichzelf ervaren. Men vergete ook niet, dat niet alleen kwaliteiten verschillen, maar deze weer kwantitatief verschillen; iemand kan méér of mìnder emotioneel of actief zijn. Op deze wijze krijgt men honderdvoudige variaties. Toch kan een schema van indeeling wel voortreffelijke diensten bewijzen, om inzicht te geven in onderscheiden en om in beoordeeling personen te naderen.
Nog een andere karakterindeeling is in hooge mate belangwekkend; eveneens is deze van den laatsten tijd n.l. van dr. C. G. Jung, een Zwitser, die een werk schreef over „Psychologische Typen", van wiens beschouwingen men een goed overzicht krijgt in het boek van dr. J. H. van der Hoop „Nieuwe Richtingen in de Zielkunde". Jung behoort tot de zgn. Zürichsche school der Psychoanalyse. Door onderzoekingen van het innerlijk wezen van den mensch legt Jung vier functies bloot: het verstand, het gevoel, de intuitie en de gewaarwording. Behalve met deze functies heeft men te rekenen met de algemeene geesteshouding, welke van groot gewicht is voor de wijze, waarop de heerschende functie zich zal ontwikkelen. Die geesteshouding is een naar buiten of een naar binnen gerichte, is een extraverse of introverse. Jung komt hiermee, evenals Heymans tot acht groepen, welke wij heel kort omschrijven nàär de uitvoerige aanduidingen van dr. van der Hoop. [1])

1°. De extraverse gevoelsmensch.

Waarschijnlijk het meest uitgesproken type bij het vrouwelijke geslacht. Het zwaartepunt van het psychisch leven ligt in de gevoelsrelaties met menschen en dingen. Deze personen houden niet van eenzaamheid. Zij kunnen gevoelens, ook gedachten, plastisch uitdrukken. Beroemde redenaars behooren tot hen. Het handelen wordt door de gevoelens beheerscht. Zij kunnen moeilijk een zakelijk oor-

[1]) 216—255 1ste uitgave.

deel vormen. Men is zeer subjectief. Bij ziekelijke ontaarding krijgt men hysterische verschijnselen.

2°. De introverse gevoelsmensch.

Ook vooral bij vrouwen gevonden. Van buiten gezien lijken ze dikwijls geen gevoelsmenschen; als een emotie ze grijpt, worden zij stil en in zichzelf gekeerd. Zij zijn niet gebonden aan het oordeel over hen.

3°. De extraverse verstandsmensch.

Deze richt zich naar de feitelijkheid der buitenwereld en de principes, die daar heerschen. Veelal mannen. Dikwijls dorre zakelijkheid. Goed en kwaad beoordeeld, naar gelang zij in een systeem passen. Er kan een ordenende, zuiverende geest van uitgaan. Er is de neiging om een inzicht te generaliseeren. Goede aanpassing aan de omgeving.

4°. De introverse verstandsmensch.

Diens systeem is voor een groot deel product van eigen scheppend denken. Bezit zelfkennis. Heeft een introspectief inzicht. Hoofdzakelijk mannen. Vermijdt botsingen, omdat hij het onaangenaam vindt zich naar buiten te keeren. Hij acht voor anderen duidelijk wat voor hem zelf duidelijk is. Kant was een introvers, Darwin een extravers verstandsmensch. Tot dit type behooren lijders aan vervolgingswaan.

5°. Het extraverse intuitieve type.

Levendige menschen met een beweeglijken geest. Oogenblikkelijk zeer actief. Mannen zoowel als vrouwen aldus. Geen gefundeerd oordeel, maar sterke oogenblikkelijke overtuigingen. Geestige lieden, kunstenaren behooren vaak tot hen. Meestal geestdriftig alleen voor een zaak, waarin zij zelf een rol spelen. Hun verstandelijkheid fragmentarisch, zij schuwen formuleeringen.

6°. Het introverse intuitieve type.

Hiertoe behooren droomers, zieners, fantasten, in kunst en daarbuiten. Hen kenmerkt een zekere „bezetenheid".

7°. De extraverse gewaarwordingsmensch.

De zintuigelijk waarneembare feiten zijn hem de eenige werkelijkheid. Hij is realist, houdt zich niet op met beschouwingen of principes. Tot dit type behooren vele „gewone" menschen. Zij zijn dikwijls aangename menschen, goede kameraden.

8°. De introverse gewaarwordingsmensch.

Deze laat zich leiden door zijn aandoeningen. Heeft een sterke be-

hoefte aan aandoeningsleven. Is tevens gesloten, irriteert anderen doordat hij voor anderen ongenaakbaar is. Bij het zien hiervan lijdt men zelf onder een gevoel van minderwaardigheid.

De opmerking, zooeven gemaakt, dat men niet dan benaderingen van menschen heeft, geldt van de indeeling van Jung zoo goed als van die van Heymans. Maar ook de opmerking, dat zij practische diensten kan bewijzen. Ons was het er om te doen hiermede den weg te banen voor het inzicht, dat op godsdienstig gebied groote verscheidenheid van inzicht, houding, devotie het gevolg moet zijn van de verschillende geaardheid der geloovigen. Het is ondenkbaar, dat er een uniforme Godsvoorstelling kan bestaan, gegeven de pluriformiteit onder menschen.

II. In de tweede plaats, behalve op het karakterverschil, hebben wij acht te slaan op het verschil in leeftijd. Daarin zitten natuurlijk ook consekwenties voor de verscheidenheid van het geloofsleven. De bezadigde, oudere mensch, die veel in het leven doorgemaakt heeft, die gelegenheid en aanleiding heeft gehad om na te denken, die zijn twijfel gekend heeft, en langzamerhand wellicht zich enkele vaste overtuigingen heeft verworven, wiens Godsvoorstelling ook op den duur een uitgesproken karakter heeft gekregen, onveranderlijk nu omdat hij zich daarin meer en meer heeft ingeleefd, is een gansch andere geloovige dan het kind in zijn jonge jaren met zijn nog primitieve gewaarwordingen, en dan de opgroeiende jonge mensch, die in zijn puberteitsjaren het leven in zijn veelzijdig ontwaken doorleeft, en wiens geloofshouding en Godsvoorstelling allicht in vloeiing zijn, sterker gezegd in heftige deining, overeenkomstig het kenmerkend woelige geestesleven van den mensch in groei. Omdat het puberteitsleven physiek en psychisch zoo bijzonder ingrijpend is, en het sterkst mede de toekomst van iemand bepaalt, willen wij daarvan eenigen indruk wekken. [1]) Men pleegt in de psychologie tusschen eerste kinderjaren, praepuberteit, puberteit, napuberteit te onderscheiden. Men krijgt daarbij een eenigszins afwijkende leeftijdsbepaling voor

	Jongens	en	Meisjes
Eerste Kinderjaren	0—7		0—7
Praepuberteit	7—15, 16		7—13, 14
Puberteit	15, 16—18, 19		13, 14—16, 17
Napuberteit	18, 19—25, 26		16, 17—25, 26

[1]) Uitvoerig is hierover door schrijver dezes gehandeld in een artikel „Godsdienstpsychologie" (Puberteit en Praepuberteit) in „Ons Godsdienstonderwijs", Sept. 1925.

De praepuberteit vormt den overgang van de eerste kinderjaren naar de puberteit, en biedt symptomen van wat later sterker zich zal gaan uiten. Het kinderlijke uitzien en gedrag gaat verdwijnen. Er begint het leven in den mensch te rijpen. Dit geschiedt schokkenderwijs. Na perioden allicht van schijnbaren stilstand, soms zelfs van teruggang, merkt men vooruitgang op. Er komt meer wetens-lust boven, men gaat zelf onderzoeken. Het denken richt zich vooral op concrete dingen. Het is bij jongens scherp ontledend; zij worden innerlijk gedreven om op hoonende wijze menschen om hen heen en toestanden te critiseeren. Er kan ook zijn het wijdere om zich heen zien; de wereld wordt grooter. Kenmerk van dezen leeftijd is onrust, ook al verbergt zij zich. Dan misschien te meer is zij aanwezig. Het hangt samen met het ontwakende sexueele leven; de erotiek gaat haar levensrol spelen. Aansluiting, overigens volstrekt niet het meest bij de niet-sexegenooten, wordt een behoefte van innigheid. Onrust wordt mede van buiten af gewekt; het groote geheel overweldigt, en leidt dikwijls tot angst. Hierin ligt heel wat smartgevoel verscholen, zoodat men de puberteitsjaren volstrekt niet als de gelukkigste heeft te beschouwen. Men is zichzelf een raadsel; velerlei onzekerheid ontstaat, hetgeen prikkelbaar en gejaagd maakt. En in die stemming is de opstandige geboren, die twist met ouders en ouderen, en fel of venijnig vecht tegen hetgeen naar zijn heftig oordeel onwaar en onwaardig is. Wat hierbij in het midden der aandacht staat is het eigen Ik; er wordt sterk egocentrisch geleefd. Het gevaar is groot, dat men dat eigen ik met een gevaarlijke voorliefde cultiveert en in zelfzuchtige zaligheden opgaat.
Het ligt voor de hand, dat deze ontwakings-periode hare eigenaardige trekken ook laat zien op het gebied van het godsdienstige leven. Er zijn enkele verschijnselen onderzocht en zelfs in statistieken neergelegd. Ook al begrijpt men, dat statistieken niet alles kunnen weergeven, en vooral niet het allerteerst-persoonlijke, men kan aan onderzoekingen berustende op beantwoording van vragen, ontleding van opstellen, brieven enz. toch wel beteekenis toekennen. Amerikaansche geleerden hebben zich vooral op dit terrein bewogen. Starbuck in „The Psychology of Religion" komt tot het resultaat ten aanzien van een „godsdienstig ontwaken", dat dit zich bij meisjes sterk uit tusschen 9 en 10 jaar, dat een daling intreedt tusschen het 12de en 14de, waarna een sterke stijging naar het 15de, waarop een snelle geleidelijke daling volgt. Daarna komt de spontane doorbraak weinig meer voor. Wat jongens betreft: vanaf het 10de jaar toont de lijn opklimming, tusschen het 12de en 13de jaar daling, daarna bijna rechtstandige stijging via het 14de naar het 15de, daarna treedt een geleidelijke daling van 15 tot 17 in. Wat „bekeering" betreft zijn er

twee hoofdpunten voor meisjes: op 13 en 16 jarigen leeftijd, voor jongens op 16 jarigen. „Geloofstwijfel"vindt in twee perioden plaats. De eerste valt in de praepuberteitsperiode, tusschen 12 en 14 jaar. Bij jongens is hij meer van verstandelijken, bij meisjes van gemoedelijken aard. Het is, alsof men dezen twijfel niet weet vol te houden, waardoor hij verzwakt, totdat hij een paar jaren later terugkeert, en dan veel ernstiger. Bij meisjes staan het 15de, 16de, bij jongens het 17de, 18de jaar dikwijls in het teeken van hevigen geloofstwijfel. Twijfel is overgang tot ongeloof of tot geloof, die in de na-puberteitsperiode gaan overheerschen. In het tweede geval heeft er een reconstructie plaats.
Aangaande den aard van het geloof in de puberteitsperiode is het volgende op te merken nog. Er is geen rustige overgave te verwachten; veeleer is er een uitschieten van kracht nù, een verdwijnen stràks. De elementen van het geloofsleven kunnen vele zijn. Ontroering, devotie is een aanleg van vele jongens zoo goed als van meisjes. Een der eerste gewaarwordingen, welke de geloofshouding bepalen is ontzag. De Werkelijkheid getuigt, legt zich op. Er komt tot den kleinen mensch het Grootere. Laat dit voorshands niet dan een maatverhouding zijn, langzamerhand zal daarin ook iets van kwalitatieven aard openbaar worden. Men voelt zich staan tegenover wat meer en anders is dan zichzelf, tegenover God. Er komt in den jongen mensch een zekere theologische gezindheid op. Men gaat vragen stellen en beantwoorden. De waarneming van een oorzakelijk verband kan leiden tot de voorstelling van een Eèrste Oorzaak, God. Met den zin voor het concrete hangt samen, dat men zelden abstracte beschouwingen te verwachten heeft; veeleer wordt God ietwat zakelijk voor oogen gesteld. Verwonderlijk is het niet, dat een groote aantrekkingskracht uitgaat van de persoonlijkheid van Jezus Christus, in wien men zedelijke daad en groote godsdienstigheid sprekend uitgebeeld ziet. Heldenvereering zal een kracht zijn.
Dit alles overziende, vestigt zich de indruk van een veelzijdige werkelijkheid van innerlijk leven, waarin het beleven en het zich voorstellen van God gegrond zijn. Al zal de Jeugd in deze jaren eer overnemen de haar geboden Godsvoorstellingen dan ze zelfstandig vormen, waartoe haar levenservaringen en denkkracht nog ontbreken, zij zal wel alle Godsvoorstelling op een haar speciaal eigene wijze beleven. Dit moet ons doen spreken van Godsvoorstellingen op den grondslag van verschillenden persoonsaanleg.
III. Tenslotte willen wij nog gewagen van een sexe-verschil.
Dit kwam reeds uit in het voorgaande. Het godsdienstige leven van jongens en meisjes valt niet samen. Wat dan reeds het geval is, tengevolge van karakteristiek andere gesteldheid, wordt nog meer evi-

dent op volwassen leeftijd. Zoodra men zich indenkt in het sexeverschil, moet men wel tot de veronderstelling komen, eene die bevestigd wordt door waarneming, dat ook op godsdienstig gebied zich onderscheiden zullen voordoen. Op enkele trekken van het vrouwelijke gemoedsleven zij de aandacht gevestigd. [1]) Niet zonder opzet spreek ik direct van gemoedsleven, omdat dit juist de voedingsbodem is voor het religieuse leven.

Denkt men aan de drie door Heymans naar voren gebrachte gesteldheden: emotionaliteit, activiteit, primaire functie, of haar tegengestelden, dan is dit wel zeker, dat emotionaliteit de vrouw in bijzondere mate eigen is. Emotionaliteit beteekent in de eerste plaats sensibiliteit; het is een gevoeligheid voor prikkels. Er is een snel reageeren. De emotioneele aanleg sluit behoefte in aan prikkels. Lang regelmatig doorleven, zonder afwisseling en emotie, is voor de meeste vrouwen een groote beproeving. Volgens de herediteitsenquête van Heymans en Wiersma, waarvan de eerste verslag doet in zijn „Psychologie der Frauen" is 59.8 % der vrouwen emotioneel van aard tegen 45.9 % mannen, 26.5 % vrouwen niet-emotioneel tegen 39.3 % mannen. [2]) Deze algemeene gesteldheid is nog maar de grondslag van een nog nauwkeuriger te onderscheiden gesteldheid op godsdienstig gebied. Prof. Heymans onderscheidt tusschen warm en conventioneel religieus, spottende gezindheid en onverschilligheid, en komt daarbij tot dit resultaat [3]):

	Mannen		Vrouwen	
	Emotioneel	Niet Emotioneel	Emotioneel	Niet Emotioneel
Warm religieus. . . .	22.6	12.8	27.8	23.4
Conventioneel religieus .	17.8	16.9	27.7	21.5
Spotters	7.5	7.0	2.4	2.2
Onverschillig	41.5	54.5	30.8	44.5

Deze getallen geven een duidelijk beeld. In de twee eerste rubrieken zijn de cijfers voor de vrouwen aanmerkelijk hooger dan voor de mannen; in de twee laatste is het omgekeerde het geval. Met godsdienstige dingen spotten doen slechts zeer weinig vrouwen. Wel is het opvallend, dat een groot aantal onverschillig is. Feitelijk zou te

[1]) Vrij uitvoerig is hierover door schrijver dezes gehandeld in „Omhoog", April 1920, „De religieuse Psyche van man en vrouw".
[2]) 67.
[3]) 81.

dezen aanzien ook nog wel een onderscheid gemaakt kunnen worden tusschen onverschilligheid krachtens conventie, waarbij dan te denken is aan de omgeving, den tijdgeest en dergelijke invloeden, die tot een gelijkvloersch leven nopen, en onverschilligheid krachtens aard. Vermoedelijk is de eerste factor een zeer belangrijke. Met dit te zeggen, raak ik den staat van leven, die als conventioneel religieus is gekenschetst. Vrouwen zijn dat meer dan mannen. Wil dat zeggen, dat vrouwen gemakkelijker zich voegen in een gemeenschapskader en zonder veel verzet zich richten naar invloeden van traditioneelen aard? Zullen zij gemakkelijker kerkelijk en kerksch zijn dan mannen, zich eerder laten leiden door geestelijken? Zullen zij zich sterk hechten dan ook aan traditioneele waarheden, niet kettersch maar volgzaam zijn? En zou dit alles ten laatste beteekenen: geringere zelfstandigheid, minder persoonlijkheid? Uit de onderzoekingen van Heymans blijkt statistisch, dat de vrouwen in denken en doen, op de gebieden van kunst, wijsbegeerte, wetenschap minder scheppend zijn dan de mannen. Meer receptief en reproductief dan productief (in den zin van origineele voortbrengingskracht) zullen zij ook op godsdienstig gebied eer overnemen en voortzetten dan nieuwe wegen gaan. Hierin ligt een neiging tot conservatisme, waarop kerkelijke toestanden ook plegen te wijzen. Dit wil overigens niet zeggen, dat een vrouw nooit of bijna nooit radicaal zou zijn. Dikwijls is echter een radicaal inzicht niet zelfstandig, maar door invloed eener omgeving bepaald. Misschien is er heel wat reden om te zeggen, dat àls zij radicaal is zij daarin ook conservatief wordt; zij handhaaft haar radicalisme ten uiterste. Hiertoe werkt nog een andere gesteldheid mede, n.l. dat de vrouw minder redeneerend en overwegend dan de man, geleid door haar instincten en afgaande op haar intuities, positiever is in haar verzekeringen. Dit verklaart, dat ongeloofsbeschouwingen juist door vrouwen zeer fel kunnen worden geuit; haar loochening van God geschiedt dan zonder eenige beperking.

Behalve op deze gesteldheden willen wij op nòg een sprekenden trek in het vrouwelijke wezen wijzen, omdat deze direct van invloed is op de Godsvoorstellingen. Het is meermalen opgemerkt, dat de vrouwelijke geest weinig neiging gevoelt tot abstracties, maar dat hij uitgaat naar het concrete. Van het abstracte denken in philosofie en theologie staat zij ver af, trouwens de meeste mannen ook. Maar het mannen-cijfer is dan toch 18.5 % tegen 12.4 % bij de vrouwen. De neiging tot het concrete blijkt ook uit andere dingen; uit de liefhebberijen, de beroepskeuze en dergelijke. Het wetenschappelijk studeeren is de meesten geen bepaalde gemoedsvervulling; belangwekkender pleegt de toepassing gevonden te worden. Ordenende, philan-

thropische, sociale beroepen als onderwijzeres, verpleegster worden geambieerd naast de huishoudelijke. Het is niet te verwonderen, dat er veel inspectrices zijn. In dit alles ligt de zin voor hetgeen men actief kan doen en in den geest zich kan voorstellen. Dit laatste nu is van beteekenis ten aanzien der Godsvoorstelling. God zich voor te stellen, opzettelijk van eigenschappen ontdaan, omdat deze geacht worden nooit het wezen Gods te kunnen dekken, moet bij zulk een mentaliteit onbevredigend worden geacht. Vrouwen zullen eer op de theïstische lijn van Godsvoorstelling komen, God zelfs als persoon zien en naderen, dan op de pantheïstische. Hierin ligt wellicht ook een der oorzaken, waarom de gestalte van Jezus Christus buitengemeen trekt. Die is zichtbaar; ook wanneer Christus als Tweede Persoon der Drieëenheid als God aanbeden wordt, blijft toch zijn menschelijke gedaante te aanschouwen. Er blijft iets om op te ziën, hetgeen bij abstracte Godsvoorstellingen niet het geval is. Voor liturgie, symbool, gesierde kerken zal dienovereenkomstig gevoeld kunnen worden; in 't algemeen voor eeredienst — waarvan men zoowel in katholieke als in protestantsche kerken ervaring opdoet.
Ook al mogen de tegenstellingen tusschen manlijke en vrouwelijke psyche niet te groot worden gemaakt, dàt er typen zijn die onderscheiden moeten worden, is te duidelijk dan dat zij in een studie over het godsdienstige leven voorbijgezien zouden worden. Karakter, leeftijd, deze zijn determinanten in het geestelijke levensproces, dus ook op religieus terrein. Tot voorkoming van misverstand voegen wij er dadelijk aan toe, dat het verschijnsel religie daarom nog niet tot een menschelijk-psychischen aanleg te herleiden is. Dit zou een veel te haastige en oppervlakkige conclusie zijn.

B. *De Rasaanleg.*

Men is meer en meer de beteekenis van het Ras gaan inzien. De wetenschap der anthropologie ging door allerlei methoden van onderzoek—het meten van den schedel, het nagaan van den lichaamsbouw, die ook bij den afzonderlijken individu ten nauwste blijkt samen te hangen met zijn speciale geestelijke geaardheid, de bepaling der kleur van hoofdhaar en oog — over veel materiaal beschikken om physieke punten van onderscheid op te merken. De psychologie en de sociologie sloten zich als wetenschappen hierbij aan om de wijze van leven, de daadkracht, de richting van belangstelling, de cultuurwaarde van bepaalde rassen nader te leeren kennen. Als het waar is, dat in het ras een fundamenteele geaardheid aanwezig is, die eenigszins te wijzigen valt maar niet weg te nemen, terwijl men daarnaast in den ontwikkelingsgang van groèpen menschheid veel

7

variatie opmerkt, onder den invloed van kruising van rassen, aanpassing aan nieuwe omstandigheden, kweek van eigenschappen, waarbij het erfelijkheidsvraagstuk voorshands een zeer moeilijk vraagstuk blijkt te zijn, dan biedt zich tot onderzoek aan een verhoudingsprobleem: welke zijn de constante en de zich wijzigende factoren in een rasgesteldheid, hoe verhouden deze zich tot elkaar?
De anthropologie zit midden in deze problemen, en heeft zeker reeds veel bijdragen geleverd tot een beter verstaan van toestanden. Het is een buitengewoon belangrijk ding, dàt het oog gericht is op onderscheiden, waarvan men zich geen of te weinig rekenschap gaf. Op godsdienstig gebied moet dit ook gevolgen hebben. Men denke b.v. aan een kwestie als de universaliteit van religie. Is het denkbaar, dat één algemeene religie ooit heel de menschheid zal doordringen, dat hetzij het Christendom of een andere der bestaande godsdiensten, of een nieuw te scheppen religie de wereld zal veroveren? Moeten de grootsche gedachten van „één kudde onder één herder", van een „heilige, algemèène kerk" niet worden prijsgegeven ten overstaan van een bewustzijn, dat lettende op de verschillen in rassen, op kruisingen ook, tot de conclusie komt dat in de toekomst eer meer dan minder variatie te verwachten is in godsdienstige gebruiken, in devotie, in Godsvoorstellingen? Het lijkt mij niet twijfelachtig, dat het laatste geschieden moet, waarmede de christelijke Zending gesteld wordt voor de vraag van hare grenzen en het beperkte doel, dat zij zich kan stellen. Wat wellicht wel geschieden kan, bij voldoend redelijk en zedelijk inzicht, is dat er een samenhang ontstaat van onderscheidene godsdiensten en geloovigheden, dat een universaliteit gaat in de richting van verwantschapsgevoel ondànks verschillen, omdat men in gemeenschappelijkheid boven deze weet uit te komen. De voorstellingen van een Vrije Katholieke Kerk [1]) en de daadwerkelijkheid van Federaties wijzen in deze richting.
Inmiddels blijft allereerst de noodzakelijkheid om dan toch de rasverschillen te zien. Met het oog op onszelven hebben wij op een bepaalde verhouding te wijzen, welke in het geloofsleven van de West-Europeesche geloovigen dieper ingrijpt dan zij vermoeden. De meeste menschen hebben zelfs geenerlei idee van iets als een raskwestie te hunnen eigenen opzichte. Het is echter spoedig in te zien dat men behoort tot de Ariërs, hetgeen een zekere praedispositie meebrengt, terwijl deze aanleg gekruist wordt door de Semitische erfenis, welke ons in het Christendom met zijn Joodschen oorsprong ten deel is gevallen. 't Is een buitengewoon merkwaardig feit, dat wij inderdaad te doen hebben met twee rasgesteldheden, waarvan het nu verder na te gaan is, waarin zij bestaan en welken

[1]) Zie hierover prof. dr. H. T. de Graaf „Levensrichting" 188 vlg.

invloed deze dubbele gesteldheid uitoefent. Daar ligt voor ons een getuigenis uit de Semitische wereld: de Bijbel. Het Oude Testament is geheel doortrokken van den geest er van; het Nieuwe voor een belangrijk deel, al is het te bespeuren dat in zìjn samenstelling reeds andere geest medewerkt. En nu is uit dezen bron door talrijke volkeren, die onderling sterk nog verschillen, maar alle toch van niët-Semitischen oorsprong zijn, gedronken. Drinkt niet ieder met zijn eigen smaak? Dan moet wel verschillend geproefd zijn. Anders gezegd, men heeft in geestelijke dingen altijd met twee factoren te doen: met een inwerking en een verwerking. De inwerking is in dezen de Semitische godsdienstigheid en zedelijkheid; de verwerking is de Arische aanleg, in ons geval verbijzonderd tot een Germaansche, deze ruim genomen als wederom een geheel van vele gesteldheden, maar waar toch wel eenzelfde lijn doorheen loopt. Die Germaansche geaardheid zal op zijn eigen wijze het historisch gegevene verwerken; daardoor ontstaan psychologisch te begrijpen varianten. Onder de Latijnsche volkeren is het Christendom anders dan onder de Germaansche; zij leven, zìjn anders; dan is het te verwachten dat zij ook anders gelóóven. Het verschil behoeft niet zoozeer te zitten in een geloofsinhoud als wel in een geloofshouding. Als men zich voor den geest stelt Protestantisme en Katholicisme, valt het dan niet in het oog, dat het eerste Germaansch en het tweede Latijnsch gestempeld is? Wanneer het waar is, wat wij zeiden, dat voor òns bestaat de Arisch-Germaansche verwerking van een Semitisch-Joodsch gegeven, dan wordt dit nog iets samengestelder voor de Katholieken in Germaansche landen, die hun Christendom ook nog in Latijnsche bewerking ontvangen. Het Katholicisme is dan ook anders in onze landen dan in Italië of Spanje.

I. Om in deze materie verder te komen, moeten wij iets trachten te peilen van den Semitischen in onderscheiding van den Arischen geest. Wij beperken ons tot den Joodschen geest. Daar wij met den Bijbel in de eerste plaats te doen hebben, is het beter in beperking „Joodschen geest" te verkiezen boven Semitischen. De Jood is volgens anthropologen geen volbloed-Semiet. Op dit punt komen wij later terug.

Omtrent dien Joodschen geest heeft een ieder een zekeren waarnemings-indruk. Daar de neiging bestaat om bij gevolgtrekkingen uit te gaan van zichzelf en tijdgenooten, verdient het de voorkeur om dit als uitgangspunt te nemen. Wat vinden wij, wat weten wij van de Joden, van hun geaardheid? Een waarnemen in het dagelijksche leven, als men daartoe de gelegenheid heeft, welke slechts weinigen goèd hebben, kan helpen. Verder kan men zich meer theoretisch verdiepen in hun geaardheid. Studiewerk, maar vooral ook romans

en tooneelstukken bieden daartoe gelegenheid. Wanneer men in ons land kennis maakt met de literatuur van Heyermans, Querido, Israel de Haan, Carry van Bruggen e.a., dan leert men heel wat verstaan. Van wetenschappelijke zijde is door rabbi's als Wagenaar, Tal, de Vries het een en ander gepubliceerd over gewoonten en geloovigheid. Een belangrijke „Bijdrage tot de speciale Psychologie van het Joodsche volk" is ons geboden door een medicus Julius Ley dersdorff, die aan de hand van de reeds vermelde vragenlijsten van Heymans en Wiersma [1]) een onderzoek instelt, dat gericht is op de kwestie van nerveusiteit en degeneratie onder de huidige Nederlandsche Joden. [2]) Door de exacte wetenschappelijke methode zijn daarin elementen, welke voor ons vraagstuk althans een vingerwijzing kunnen zijn. Wij mogen overigens niet vergeten, dat hierin slechts een groep der Joden, Nederlandsche, uit onzen tijd, aanschouwd wordt, dat bovendien zijn onderzoek zich slechts over een materiaal van 40 gezinnen, bevattende 202 personen, uitstrekt. De door hem rondgezonden lijsten zijn voor die personen beantwoord door Joodsche artsen, advokaten en andere intellectueelen. De resultaten daarvan stelt hij overzichtelijk naast die van Heymans en Wiersma, uit een grooter, gemengd, materiaal verkregen. Zij analyseerden 2415 personen, uit 437 gezinnen. De cijfers zijn dus in alle opzichten niet dan benaderend.
Wij kunnen beginnen met een statistischen indruk te geven van eigenschappen, waardoor eenigszins een beeld rijst van hun persoonlijkheid. [3]) Op dien grondslag kan verder de voorstelling worden gebouwd van hun godsdienstige gesteldheid. De specifiek Joodsche psyche wordt dus gesteld naast een gemengde, overwegend nietjoodsche.

	Enquête Leydersdorff	Enquête Heymans-Wiersma
Impulsief	44.5	38.5
Bedachtzaam	43	47.8
Principemensch	5.4	7.7
Resoluut	63.3	51.6
Besluiteloos	24.4	28.4
Emotioneel	63.8	52.6
Niet Emotioneel	26.2	33.2
Heftig	51.4	42.4
Koel	33.1	38

[1]) Zie boven bl. 89, 90.
[2]) Het boek dateert van 1919.
[3]) Zie bl. 15—26.

	Enquête Leydersdorff	Enquête Heymans-Wiersma
Kritisch } ten opzichte van	53.4	38.4
Idealiseerend } medemenschen	24.2	31.1
Vasthouden aan Gevestigde Meeningen	25.7	26.9
Openstaan voor Nieuwe Inzichten .	50.9	49.1
Bevattelijk	67.3	54
Verstandig	45.5	49.3
Oppervlakkig	11.8	19.9
Dom	1.4	4.2
Ruim van blik	57.9	58.8
Bekrompen	28.2	20.6

Wat de godsdienstigheid betreft, krijgt men eenzelfde indeeling als Heymans en Wiersma gaven ten aanzien van mannen en vrouwen.

Warm religieus	12.3	21.7
Conventioneel religieus	21.2	21.6
Spotten	7.9	4.7
Onverschillig	47.8	40.9

Deze getallen zullen allicht verbijsterend worden gevonden. Er bestaat een publieke opinie, welke aan de Joden groote geloovigheid toeschrijft. Nu is het opvallend, dat terwijl zij wat conventioneele religieusiteit betreft gelijk staan met anderen — terwijl wellicht hun mèèrderheid verwacht was, krachtens de waarde aan hunne traditieën toegekend — zij in warme godsdienstigheid achter blijven en in onverschilligheid vooruit zijn. Onder hen ook de meeste spotters. Dr. Leydersdorff waarschuwt om geen verkeerde conclusies te trekken. „Het grootere aantal onverschilligen ten opzichte van den godsdienst, het geringere aantal warm-godsdienstigen, geeft waarschijnlijk niet juist de verhoudingen weer. Te vaak is door de beantwoorders misschien vergeten, dat het feit, dat zoovele Joden onverschillig zijn voor de ceremoniën, de voorgeschreven godsdienstuitingen van den Israëlitischen godsdienst, allerminst bewijst dat ze ongodsdienstig zouden zijn." [1]) Blijkbaar heeft de schrijver het oog op de geëmancipeerde, buiten-kerkelijke Joden, waaromtrent een veel nauwkeuriger statistiek eerst uitsluitsel zou kunnen geven. Hij heeft natuurlijk volle recht om op gevaren te wijzen, die de beoordeeling zulk een teere gesteldheid als geloovigheid allerwege dreigen.
Wij zijn ons dit wel bewust, als wij het toch wagen — hetgeen wij

[1]) 45, 46.

wel moeten doen — om van het hedendaagsche Joodsche leven den blik te wenden naar het vroegere, klassieke, ons bekend uit het Oude Testament. In het bijzonder ten aanzien der Godsvoorstelling hebben wij een onderzoek in te stellen. Met een korte kenschetsing kan worden volstaan, omdat de hoofdgedachten overbekend zijn, al wordt wel eens het een en ander voorbijgezien. Een heel belangrijk ding is, dunkt mij, dat men het Jodendom joodsch moet laten getuigen en dat men niet van uit zijn eigen gezichtspunt een verleden gansch anders mag laten spreken dan het uit zichzelf zou doen. Den bijbel plegen wij — in gewoonte, onwillekeurig, geleid door suggesties van opvoeding en prediking — te lezen, in verband met wat wij en onze omgeving aan voorstellingen van geloof bezitten. Wij leggen er het onze ìn. Nu is dat uit een oogpunt van geestelijke verheffing, waartoe de lectuur ons dienen mag, geenszins verwerpelijk, maar tot een juist begrip van hetgeen in het Oude Testament besloten ligt, strekt het niet. Integendeel, het zal licht dien inhoud vertroebelen, en àls dat gebeurd is, zal de bijbel iets anders geworden zijn dan hij als „document humain" beteekent.
Met deze opmerking vooraf, welke als een waarschuwing klinkt, roepen wij ons voor den geest, dat het Oude Testament de voorstelling geeft van een uitverkoren volk, dat zijn nationalen God bezit. Terwijl de Bijbel begint met een wereld- en menschheidsgeschiedenis en met den Schepper van hemel en aarde, wordt de gezichtskring nog in het eerste boek Genesis beperkt, en vindt de roeping plaats van Abraham die uit Ur der Chaldeeën gaan moet naar „het land" dat „de Heer" hem wijzen zal. De Heer is de God Israëls, met name aangeduid in onderscheiding van de goden van andere volkeren; „het land" is het territoir, waar de kinderen Abrahams hun toekomst zullen beleven. Een uitverkoren volk, dat in de hachelijkste omstandigheden komt, dat tijdelijk schijnt ten onder te zullen gaan in Egypte, maar door den gezant Gods Mozes wordt uitgeleid, dat later ook meermalen in zijn bestaanszekerheid bedreigd wordt, maar altijd weer door de hand Gods wordt gered. Zijn geschiedenis houdt verband met de geschiedenis van andere naties, en de God Israels — zoo wordt de voorstelling meer en meer bij de profeten — leidt ook de geschiedenis van deze, zoodat Hij wordt tot een Wereldgod, wederom gelijk in het beginverhaal van de schepping; maar geheel duidelijk en uitgewerkt is dit gezichtspunt toch niet, en nooit wordt opgegeven de kernvoorstelling van den God Israels, die Zijn eigen naam draagt en leeft in en voor Zìjn volk.
Hoe deze God is, men kan nergens zoo goed den indruk daarvan krijgen dan uit de Tien Geboden, de godsdienstig-zedelijke grondwet van het volk, door Mozes bij den berg Sinaï gegeven, naar

het heet van Jàhwe ontvangen. Een geweldig stuk ordening, dat het uit elkaar geslagen slavenvolk aangrijpt, en samendringt tot een eenheid. [1]) Dat volk heeft dè Toekomst voor zich, mits het volkomen gehoorzaam is aan zìjn God en Diens wil. Alle opstandigheid zij gebroken, alle willekeur gebreideld. Er is de éène Partij, die gebieden zal: God; er is de andere Partij, die gehoorzamen zal: Zijn volk. Dan worden in het vooruitzicht gesteld: het beloofde land, lang leven daarin; èn bij overtreding zelfs in geringe onderdeelen straf: streng, meedoogenloos, voor geslacht na geslacht. „Ik ben de Heer uw God, Die u uit Egypteland, uit het diensthuis, uitgeleid heb." Dit is de inleiding der geboden. Hier stelt de Godheid zich op Zijn rechtsgrond: Ik heb recht over u, Ik die u verlost heb. „Gij zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben", eerste gebod. „Gij zult u geen gesneden beeld, noch eenige gelijkenis maken, van hetgeen boven in den hemel is, noch van hetgeen onder op de aarde is, noch van hetgeen in de wateren onder de aarde is. Gij zult u voor die niet buigen, noch hen dienen", tweede gebod. En nu komt de bedreiging: „Want Ik, de Heer, uw God, ben een naijverig God, Die de misdaad der vaderen bezoek aan de kinderen, aan het derde, en aan het vierde lid dergenen, die Mij haten", met als keerzijde deze belofte: „En doe barmhartigheid aan duizenden dergenen, die Mij liefhebben, en Mijne geboden onderhouden". „Gij zult den naam des Heeren uws Gods niet ijdellijk gebruiken", derde gebod. Wederom de bedreiging: „Want de Heer zal niet onschuldig houden, die Zijnen naam ijdellijk gebruikt". [1])
Men kan, zich indenkende in de situatie van toen, gerust zeggen dat dit de éénige mogelijkheid was om een losse groep menschen, die elk oogenblik op de woestijnreis lastig en opstandig waren, te forceeren om een volk te vormen; men kan hieraan nog toevoegen, dat dit middel van belofte en vooral bedreiging onder den hevigen druk der Goddelijke Autoriteit meermalen later ook probaat bleek, als het tot oneenigheden en driftigheden geneigde Joodsche volk in den teugel gegrepen moest worden. Elk losgebroken individu ook stiet zijn hoofd op den muur door God opgericht: het Gericht. De priesters, Farizeeën, profeten, schriftgeleerden zullen dit hebben uit te oefenen, als het noodig blijkt. Het zij erkend, dat hiermede een zeer bijzondère godsdienstigheid was ingesteld, dat hiermee de geest, die den Joodschen godsdienst ging stempelen, een zeer bijzondere was, een wets-geest. Deze wets-geest is na de Joodsche ballingschap in de zesde eeuw vóór Christus, toen het profeten-gilde was uitgestorven, zoo albeheerschend geworden, dat de Joden in Jezus' verschij-

[1]) Over de genialiteit van Mozes: Zollschan „Das Rassenproblem", 339, 397 vlg.
[2]) Exodus 20 : 1—7.

ning de herleving zagen van een verloren geganen tijd. Een profeet was opgestaan, dat beteekende een vrijere geest, die zijn „Ik zeg u" liet hooren dwars tegen alle formalismen en traditieën in, een die als „machthebbende" predikte en niet als de schriftgeleerden. [1]) Die Schrift-geleerden hebben wel de geloovigheid van het Joodsche volk bevorderd, maar in een zeer bedenkelijken zin, waarvan de levensgeschiedenis van Jezus een droevig beeld biedt.
De Godsvoorstelling heeft enkele bijzondere trekken, die historisch-psychologisch moeten verstaan worden, gelijk die der Tien Geboden. Na daaraan verwant is die van den God der wrake. In het Oude Testament krijgt men meermalen de felle uiting van den God, die voor zijn rechten opkomt. „Mijne is de wraak en de vergelding ten tijde als hunlieder voet zal wankelen; want de dag huns ondergangs is nabij" [2]), een woord door Paulus overgenomen, als hij de menschen opwekt om zichzelven geen recht te verschaffen: „Wreekt uzelven niet, beminden! maar geeft den toorn plaats; want er is geschreven: Mij komt de wraak toe; Ik zal het vergelden, zegt de Heer." [3]) In de Psalmen en andere geschriften krijgt men de gedachte uitgesproken, dat God „wraak zal doen" over goddeloozen en heidenen. De aanhef van Psalm 94 luidt: „o God der wraken! o Heer, God der wraken! verschijn blinkende". De God Israels is verder de „Heer der heirscharen", zoo genoemd door Jesaja en anderen. Hierin krijgt men vooral Zijn màcht tot uitdrukking gebracht. Die Macht, om hiervan nog iets te zeggen, is een onbeperkte. In de profetische geschriften is het beginsel van de Absolute Souvereiniteit Gods, later door Calvijn tot middelpunt der gereformeerde theologie gesteld, duidelijk aanwezig. Aarde en Hemel zijn Zìjn gebied. Alles is Hem onderworpen. Vrijmachtig beschikt God.
Aan deze Machts-gedachte zijn twee zijden. De eene maakt God tot een despotische figuur, de andere tot een grootsche majesteit. God op den troon, de Rechter, de Koning — men behoeft zich het beeld van den ouden tijd in oostersche landen slechts voor den geest te roepen om te beseffen, hoe reëel dit gemeend werd, en hoe men dezen God naderde gelijk onderdanen den vorst, die over hun leven en dood beschikte. De mooie zijde van deze Godsvoorstelling is die, waarbij de majesteitelijke grootheid van God als een licht uitstraalt. God Majesteit. De Psalmen, met hun verheerlijking van het Heelal als schepping Gods, zijn er vol van. „o Heer, onze Heer! hoe heerlijk is Uw naam op de gansche aarde! Gij, Die Uwe majesteit gesteld

[1]) Mattheus 7 : 29.
[2]) Deut. 32 : 35.
[3]) Romeinen 12 : 19.

hebt boven de hemelen." [1]) Gods handelen wordt ook onder dit gezichtspunt gesteld. „Zijn doen is majesteit en heerlijkheid." [2]) Majesteit is een woord voor Grootheid. Eindeloos bijna is het roemen in de grootheid Gods. „Uwe, o Heer! is de grootheid, en de macht, en de heerlijkheid, en de overwinning, en de majesteit; want alles wat in den hemel en op de aarde is, is Uwe", aldus spreekt David volgens het boek der Kronieken. [3]) Wel merkwaardig is, dat dit besef zich soms verbindt met gewaarwordingen van afstand en huivering. In het boek Job zegt één der drie vrienden: „Zie, God is groot en wij begrijpen het niet; er is ook geene onderzoeking van het getal Zijner jaren" [4]), en nog sprekender is het getuigenis: „De Heer, uw God, is in het midden van u, een groot en vreeselijk God." [5])

Deze beide voorstellingen: majesteit en grootheid gaan op in een nog omvattender begrip, dat der Heiligheid. Hierbij moet men niet denken aan de zedelijke hoedanigheid, maar aan een gesteldheid van afzondering; God reikt boven allen uit. Gods heiligheid brengt Hem in een grootsch isolement. Slechts krachtens bijzonder voorschrift kan men tot dien Heilige naderen. Voor de gemeenschap als Geheel doet het ééns in het jaar de hoogepriester, als hij op den Grooten Verzoendag het voorhangsel voor het Heilige der Heiligen licht, offerbloed sprenkelt op de Ark des Verbonds, en dan achterwaarts terugschrijdt. Welk een distantie-besef in deze eenige acte van nadering in een vol jaar! Wanneer het hoogepriesterlijk ambt wordt ingesteld, wordt gezegd, dat de hoogepriester een plaat van goud op zijn muts moet dragen. „En gij zult daarin graveeren, gelijk men de zegelen graveert: De Heiligheid des Heeren" [6]). Deze hoogepriester woont later in de heilige stad Gods, een naam dien de Katholieke Kerk van Jeruzalem naar Rome heeft overgebracht. Daar staat de tempel gebouwd op den heiligen berg Sion. Dit alles moet men wel bedenken ook ten aanzien van de beroemde uitspraken van Jesaja, reeds aangehaald [7]), omdat onze associaties andere zijn, als wij het woord heilig hooren.

Er is nog één trek in het Joodsche Godsbeeld, of liever gezegd in de Joodsche Godsbeelden, waarop wij hebben te wijzen. Het is die van teederheid. Menschen komen in vertrouwen tot den God des heils, in Wien zij hun sterkte en vertroosting vinden. God is hun rotssteen.

[1]) Psalm 8 : 2.
[2]) Ps. 111 : 3.
[3]) I Kronieken 29 : 11.
[4]) Job 36 : 26.
[5]) Deuteronomium 7 : 21.
[6]) Exodus 28 : 36.
[7]) Zie boven bl. 63, 64. Vgl. het geschrevene over het Numineuse op bl. 84.

„Immers is mijn ziel stil tot God; van Hem is mijn heil. Immers is Hij mijn Rotssteen en mijn Heil, mijn Hoog Vertrek: ik zal niet grootelijks wankelen." [1]) In nood vlucht men tot dien God, „Die in de schuilplaats des Allerhoogsten is gezeten, die zal vernachten in de schaduw des Almachtigen. Ik zal tot den Heer zeggen: Mijne Toevlucht en mijn Burcht! mijn God, op Welken ik vertrouw!" [2]) Behalve dat God in moeilijkheden bijstaat, is Hij ook Degene die het leven tot een heerlijkheid maakt. „De Heer is mijn Herder: mij zal niets ontbreken. Hij doet mij nederliggen in grazige weiden; Hij voert mij zachtkens aan zeer stille wateren." [3]) In een innige verteedering wordt een beroep gedaan op de liefelijkheid Gods. „En de liefelijkheid des Heeren, onzes Gods, zij over ons." [4])

Zoo zien wij allerlei verscheidenheid in de voorstellingen van God, hetgeen ook wil zeggen allerlei in de geloovigheid. Het is onmogelijk om den godsdienst van een volk onder één beeld te brengen, hoogstens kan men overheerschende tendensen aanwijzen. Feitelijk is dat niet te vermijden, en dan ook gerechtvaardigd, wanneer men een onderzoek instelt naar de geaardheid van een volk of een ras of een groep. Dikwijls is de opmerking gemaakt, dat hetgeen men in de Psalmen aan mooie gezindheid vindt wel een eenigszins geflatteerd beeld van de volksgeloovigheid geeft; dat de meer overheerschende gesteldheid is eenerzijds een gevoel van onderworpenheid aan den Almachtige, met daarmede verbonden een schier fanatieke plichtsbetrachting inzake de godsdienstige voorschriften, andererzijds een rekenen op belooning, een verzekerdheid dat men staat mag maken op God, die in het heden en in de toekomst, voor de persoon zelve en zijn nageslacht het goede in reserve houdt. Er zou eigenlijk, en dit wordt ook beweerd ten aanzien van de huidige Joden, een utilistisch-materialistische lijn door de geloovigheid loopen. Wanneer men sommige oud-testamentische verhalen leest — het sprekendst is wel de geschiedenis van den in den bijbel als uitverkorene verheerlijkten Jakob, den stamvader die meer voor de Joden heeft beteekend dan Abraham — dan kan men den indruk niet weren, dat dit inderdaad het geval is. De als een contract opgestelde geloofsbelijdenis van Jakob, als hij na het bedriegen van zijn vader tijdens zijn vlucht een droom heeft van belofte, is een sterk stukje. „En Jakob beloofde een gelofte, zeggende: Wanneer God met mij geweest zal zijn, en mij behoed zal hebben op dezen weg, dien ik reize, en mij gegeven zal hebben brood om te eten, en kleederen om aan te trek-

[1]) Psalm 62 : 2, 3.
[2]) Pslam 91 : 1, 2.
[3]) Psalm 23 : 1, 2.
[4]) Psalm 90 : 17.

ken; en ik ten huize mijns vaders in vrede wedergekeerd zal zijn: zoo zal de Heer mij tot een God zijn!" [1])
Israel is en wordt dikwijls het volk van den godsdienst genoemd. Dit is een algemeene aanduiding, welke in onderscheiding van andere wordt gemaakt. Zoo is het Grieksche dat van de kunst geheeten. In den modernen tijd is het Duitsche volk wel eens het volk van wijsgeeren genoemd, en kunnen wij ons het Amerikaansche voorstellen als dat van de moderne organisatie. Men moet het wel heel algemeen verstaan, b.v. aldus, dat Israel's historie zoowel tijdens het volksbestaan in een eigen land als nadien, een sterke gehechtheid, in al de lagen van het volk, laat zien aan den voorvaderlijken godsdienst. De Wet en de Profeten staan in het midden der belangstelling; zoolang er een tempel te Jeruzalem is, is de opgang daarheen het hoogtepunt van den godsdienst; wanneer in de synagoge wordt samengekomen, wordt met bijzondere piëteit uit de Schrift gelezen; de opvolging der godsdienstgeboden, der zede-geboden wordt naarstig betracht; men is geen goed Jood meer als men de hand licht met de aloude Wet. In dezen zin zeer zeker is het volk Israels het volk van den godsdienst. Vraagt men echter, of naar een andere beoordeeling, een beoordeeling welke rechtstreeks op innerlijke dingen afgaat en juist andere maatstaven dan traditie-gebondenheid aanlegt, hetzelfde gezegd kan worden, dan staat men voor een moeilijk geval. Men zal op z'n minst gaan aarzelen. Stèrke godsdienstigheid is nog geen diepgaande, en leven naar de letter is een bedreiging voor den geest. De waarlijk diepgaande, gevoelige vroomheid zal wel overal weinig voorkomen in vergelijking met een gangbare vormelijke geloovigheid, maar de laatste is zeker bij Israel in sterke mate opvallend. Daarom moeten wij wel met reserve staan tegenover den lof, die in de kwalificatie: het volk van den godsdienst wordt uitgesproken. Overigens willen wij gaarne recht laten wedervaren aan de edele en mooie trekken in het Godsbeleven, waarvan wij gewaagden, en die aan de christelijke verheerlijking van de Joodsche geloovigheid voedsel bieden.
II. Om in deze dingen nog wat meer door te dringen, moeten wij thans den blik richten naar het andere ras, het Arische, teneinde daarvan den religieusen geest eenigermate te leeren kennen. Wij beginnen met een uitdrukking op te nemen, die een tegenstelling — een schijnbare tegenstelling, voegen wij er aan toe — vormt met de kenschetsing van het Joodsche volk als dat van den godsdienst. Houston Stewart Chamberlain, in zijn werkje „Arische Weltanschauung" sprekende over de wereldbeschouwing van de oude Indiërs, zegt dat

[1]) Genesis 28 : 20, 21.

het hierbij niet gaat om één of meer systemen van afzonderlijke menschen, maar om die van een geheel „volk van denkers". Dadelijk voegt hij er aan toe, dat hij hiermee niet zeggen wil dat in Indië ieder een wijsgeer was, „sondern ich sage nur: die verschiedenen, weit auseinander führenden Lebenszweige und Lebensbestimmungen und Anlagen trafen alle in diesem einen Punkte, der Achtung vor dem Denken, wie in einem Brennpunkt zusammen. Wer selbst nicht Denker war, unterstützte doch das Denken; denn er erkannte im Philosophen den erhabensten Menschen, dem er fraglos sich unterordnete, und die Ergebnisse jenes Denkens dienten ihm als Richtschnur seines Lebens und als Grundlage seiner staatlichen und seiner religiösen Überzeugnungen. Die Denker von Beruf (d.h. die Brahmanen) bildeten die höchste Kaste; der stolzeste Monarch stieg von seinem Thron herab, um einen berühmten Denker zu bewillkommen; wer von „dem ewigen Wesen, das nie bewiesen werden kann" zu reden wuszte, der wurde von den Reichen mit Gold überhäuft; die gröszte Ehre für einen Hof war, viele Denker in seiner Nähe zu versammeln." [1])

Over dit Indische, Arische denken zegt Chamberlain merkwaardige dingen. Drie kenmerken somt hij op. Het is in de eerste plaats zuiver-arisch, in zijn bloeitijd en ook in de beste getuigenissen van een lateren tijd niet beinvloed; het is ten tweede het denken van een geheel volk, eeuwen lang, opgroeiende uit diep reikende levenswortelen; in de derde plaats is het element van persoonlijke willekeur gering; al is het maar weinig systematisch, het is wel organisch. [2]) Met het laatste bedoelt hij, dat de Arische wereldbeschouwing uit de metaphysische werkzaamheid van een volk voortkomt en aldus een organisch geheel wordt. Wat uit het leven van geheel een volk opkomt, zuigt zijn leven uit meer wortels dan de geniale gril van een afzonderlijken droomer. [3]) Overigens begrijpt hij wel, dat dit geheel zich uit door den afzonderlijken denker, dien hij kwalificeert als tàstenden denker, die dikwijls onmethodisch te werk gaat, bij kleinigheden blijft staan en zich eindeloos herhaalt, maar die toch dicht staat bij de Innerlijke Wereld. In den nacht van het innerlijke is de Indische denker goed thuis, zegt Chamberlain. [4]) Wat hij ook nog opmerkt, is dat dit bespiegelende denken niet plaats vindt terwille van de bespiegeling, maar aan een innerlijken drang, een sterke moreele behoefte voldoet. De Ariër heeft een rotsvaste overtuiging omtrent de zedelijke beteekenis der wereld. De geheele Natuur is

[1]) F. Bruckmann A. G., München, zweite Auflage 42, 43.
[2]) 28.
[3]) 40.
[4]) 64, 65.

hem wezensverwant en heeft moreelen zin. [1]) Dit alles zoo zijnde, oordeelt Chamberlain, dat men de Indische wijsbegeerte als systematiek geenszins op één hoogte kan stellen met de groote philosofische stelsels van Europa, echter is daar wel dit treffende, dat de wijsbegeerte er religie en religie wijsbegeerte is, dat het denken en voelen nog niet van elkaar losgescheurd zijn. Daarmede had elk mensch in Indië deel aan één zelfde Cultuur. [2])
Het ligt voor de hand, dat deze Arische gesteldheid blijken moet uit de Godsvoorstelling. Deze is zeer zeker monistisch — er is de strekking van het zien der eenheid van alle leven. In dat leven is God, Brahma, het middelpunt, de uitstralende Kracht. Meer als Kracht dan als Macht wordt God gekend. Deze God-Kracht wordt meermalen als het on-persoonlijke voorgesteld en in tegenstelling met de Semitische manlijkheid van dèn God Israëls wordt van Brahma in het neutrum gesproken. Een passage uit de Bagavad Gîtâ, het beroemde krijgslied vol Godsbeschrijvingen, een deel van de Mahábhárata luidt aldus: „Ik wil u nu verklaren, wat gekend moet worden en wat gekend zijnde de onsterfelijkheid doet verkrijgen — de Hoogste Brahma, die zonder begin is en noch Sat noch Asat [3]) kan genoemd worden. Overal heeft DAT handen en voeten, overal oogen, hoofden, monden en ooren; DAT woont in de wereld en omvat het Al." [4])
Allicht zal men op deze Godsvoorstelling het begrip pantheïsme toepassen [5]): God en het Al worden gelijkgesteld. Er zijn weinig voorstellingen, die voorzichtiger moeten worden gehanteerd dan juist pantheïsme en daartegenover theïsme, dat de Persoonlijkheid Gods accentueert. Het is treffend in de boven gegeven passage, dat zij begint met sterk menschvormige voorstellingen: DAT heeft handen en voeten enz. De goden-wereld der Arische Indiërs is buitengewoon uitgebreid, en tal van afbeeldingen bestaan van de zichtbare veelhoofdige goden met een groot aantal handen, aanduidingen van hun veelzijdigheid en vermogens. „Nadat, o Koning, Hari aldus had gesproken, toonde de machtige Heer den zoon van Pritha Zijn Hoogsten Goddelijken Vorm, Met vele monden en oogen, met vele wonderlijke gezichten, met vele goddelijke sieraden, met vele goddelijke opgeheven wapenen, Getooid met goddelijken kroon en gewaden, gezalfd met hemelsche zalven, oneindig, met het aangezicht naar alle richtingen. De glorie en de verblindende glans van dit machtige

[1]) 52, 43.
[2]) 71, 72.
[3]) Sat beteekent het Zijn, Asat het Niet-Zijn.
[4]) Ned. bewerking van Louis Kes, 86, 87.
[5]) Over dit begrip Pantheïsme zal in het laatste hoofdstuk worden gehandeld.

Wezen kan alleen vergeleken worden bij de schittering van duizend zonnen, die tegelijkertijd aan den hemel opvlammen." [1])
Dit kan men moeilijk als pantheïsme kenschetsen.
Wat echter wel gezegd kan worden, is dit. Ondanks menschvormige voorstellingen en transcendentie Gods, valt in het Indische gelooven de nadruk op de immanentie Gods. God ìn den mensch. [2]) Dit heeft er toe geleid, dat twee begrippen Brahma en Atman, elkaar naderen en in elkander opgaan. Atman is de levensadem, de ziel, het eeuwige „zelf" in de dingen. In elken mensch is het kernpunt van atman, en nu wordt het merkwaardige, dat de menschelijke atman in Brahma opgaande den mensch met Brahma, God doet samenvallen. De mensch gaat op ìn God: dit wordt in het Oosten meer tot vereenzelviging toe gedacht en gekend dan in het Westen, waar men, tenzij met uitzondering, eigenlijk niet kent dan een opgaan tót God. Er is een sterk abstract denken en voelen, de karakteristieke aanleg van de Indiërs van ouds en ook thans nog. Toch blijft het in zooverre concreet, dat het een zedelijken inslag heeft en daarmee zich op de daad toespitst. In God opgaan beteekent mede in God goed zijn, en aldus een schoon leven leiden. Men kan dit een hedendaagsch Indiër hooren zeggen, den grooten dichter-denker Tagore in zijn Sadhâná: „Brahma is Brahma, he is the infinite ideal of perfection. But we are not what we truly are; we are ever to become true, ever to become Brahma. There is the eternal play of love in the relation between this being and the becoming; and in the depth of this mystery is the source of all truth and beauty that sustains the endless march of creation." [3])
Den naam Tagore noemende, staan wij in den tegenwoordigen tijd en ook in een probleem, dat van de verhouding van het Oosten en Westen. Om zoo zuiver mogelijk het Arische te naderen, hebben wij onze kenschetsing gesteund op klassieke oud-Indische literatuur, maar het is juist goed om door Tagore en anderen te beseffen, dat die Arische geest, waarom het ons te doen is ter vergelijking met den Semitischen, nog altijd bestaat. Het Oosten en Westen hebben elkander eeuwen lang niet gekend, vooral ook door een welbewuste afsluiting van de Indische wereld door haar leidende geesten. Sedert dit niet meer kon, in de 19de eeuw de levens-expansie van het Westen naar alle wereldstreken zich uitstrekte, sedert het Sanskrit be-

[1]) Bagavad Gitâ, 72.
[2]) Het is dan ook wel zeker, dat de Indische godsdiensten theanthropisch zijn in tegenstelling met de theokratisch-Semitische. Zie boven bl. 32 bij de indeeling der godsdiensten van prof. Tiele. Hij schrijft in zijn „Inleiding tot de Godsdienstwetenschap": „Het theokratische overheerscht bij de zoogenaamde Semieten, het theanthropische bij de zoogenaamde Aryërs" (I 142).
[3]) 155.

kend werd en de „heilige boeken van het Oosten" gelezen en vertaald; sedert omgekeerd Oosterlingen naar Europa kwamen, er studeerden, het Christendom leerden kennen, de Westersche Heilige Schrift lazen; sedert een doordringing van ideeën plaats vond, o.a. tot uiting komende in de Brahma-Somaj, een Indisch-christelijke religieuse beweging — is men van beide kanten gaan vragen naar wat men gemeenschappelijk bezat, wat onderscheidde en scheidde. Wederzijds bleek men zijn sterke en zwakke zijden te hebben. Het is juist Tagore geweest, die bij zijn bezoeken aan Europa en Amerika eenerzijds afwees al het druk-jachtende, geestelijk uitputtende leven van het Westen met zijn overheersching van materialistische tendensen; anderzijds prees de actieve spankracht, ook in zedelijk-sociale dingen, terwijl zijn droomerig gezinde volk licht komt tot indolentie en daardoor tot leeg leven.

Om den Indisch-Arischen geest van thans te leeren kennen, kan men — dit onze laatste opmerking hieromtrent — niet beter doen dan zich verdiepen in de levensgeschiedenis en de schrifturen van een anderen tijdgenoot n.l. den Mahatma Gandhi. [1]) Deze leider der Indische wereld, van een volk van driehonderd millioen menschen, wien het mogelijk is geweest om dit in stil verzet te mobiliseeren tegen het Engelsche gouvernement, dat naar zijn overtuiging onrecht pleegde jegens zijn volksgenooten is een hoogst merkwaardige figuur. In zijn optreden — zijn methòde van optreden, wil ik het noemen — tegen de Engelschen ligt het merkwaardige van zijn ras-aanleg. Een stille man, die gelooft aan de actieve kracht van lijdzaam verzet, die geen opstand met wapengeweld wil, maar tevens revolutionair weigert om deel te hebben aan de Engelsch-Westersche levenswijze.[2]) Men mag geen werk verrichten in dienst van het gouvernement, men moet geen handel drijven met de winstbedoeling van het moderne bedrijfsleven; laat Indië voor de Indiërs zijn, die op historisch-klassieke wijze zichzelf hun kleeren kunnen weven en hun voedsel verschaffen. Een beheerschte rustige levensgang, niet omgewoeld door wat van een pricipieel anderen geest is. Een ernstige vrome levenswijze, die diep wortelt in den Hindoeschen godsdienst, waarvan Gandhi een devoot aanhanger is.

III. Na deze twee peilingen in den Semitischen en Arischen geest ligt als een derde taak voor ons om een vergelijking te maken,

[1]) Romain Rolland o.a. schreef zijn biografie, terwijl tal zijner artikelen gebundeld zijn onder den titel „Young India", ook in andere talen vertaald. Hij is in 1896 geboren.

[2]) Naar zijn zeggen heeft het Christendom grooten invloed op hem uitgeoefend, de evangelieën hebben hem de beteekenis van lijdelijk verzet doen inzien, de evangelieën verstaan in den geest van Tolstoi.

waarbij wij tenslotte hebben in te keeren tot den stand van zaken in ons eigen midden, het christelijk levensmilieu onzer dagen. Wij zijn ons wel bewust, hoe onvolkomen deze poging zal zijn, omdat men als mensch van eigen tijd en gesteldheid niet dan van uit de verte zich verplaatsen kan in wat een andere geestesgeaardheid vertegenwoordigt; terwijl men ook onvermijdelijk op enkele sterk sprekende trekken moet afgaan, die licht doen vergeten dat er ook nog wel andere kenmerken bestaan. Het is moeilijk zich in te leven in hetgeen men zelf niet heeft, althans niet op dezelfde wijze en in dezelfde mate. Wij vergeten niet Westerlingen te zijn uit de 20ste eeuw, die, Ariërs naar ras-aanleg, daarom nog niet overeenstemmen met de antieke of moderne Indiërs. Wij kunnen ook onmogelijk onveranderd overnemen hetgeen de Joden hebben bezeten aan voorstellingen en geloovigheid. Een tegenstelling is in het voorgaande opgevallen tusschen een bespiegelenden trek en een zin voor daadwerkelijkheid, een tegenstelling welke zich uitwerkt als eene tusschen beschouwende religie en moreelen godsdienst. Hier hebben wij vier woorden, die elk iets eigens weergeven. Godsdienst en Religie zijn ons in dit verband niet hetzelfde; in het eerste begrip ligt iets van het uiterlijke, vormelijke, kerkelijke, dat wij in het tweede missen, terwijl daar de nadruk valt op de innerlijke-persoonlijke verhouding tot God. Nu is het opvallend, als men rondom zich ziet, dat men deze vier gegevens alle vindt in het hedendaagsche geloofsleven, dat het christelijke geloofsleven althans een merkwaardig samengesteld verschijnsel is, waarin men nauwelijks met eenige hoop op succes ontwarren kan de Semitische en Arische gegevens. Toch is het noodzakelijk het zooveel men kan te doen, al ware het slechts om duidelijk te maken dat deze er zijn, — hetgeen nagenoeg niemand beseft. Als ons Westerlingen beide gesteldheden eigen zijn, dan toch op onze wijze, veranderd, getemperd. Heftige, fanatieke Joden zijn wij zoo min als droomerige Indiërs.

„Het Christendom is uit het Jodendom geboren." Zoo ongeveer zal men altijd de wording van het Christendom zien verklaard. Toch is dit zinnetje zeer onvoldoende. „Het Christendom wortelt in het Jodendom", geeft meer waarheid. Als ondergrond van het Christendom is het Jodendom aan te wijzen, maar de karakteriseering „geboren uit" doet te veel denken aan eenzelfde geaardheid, aan een kindschap, terwijl het Christendom wel eens van een anderen nieuwen geest zou kunnen zijn, eer een verzet dan een bestendiging. Het geldt dezelfde verhouding als tusschen Protestantisme en Katholicisme bestaat; het eerste is geen nuance van het laatste, maar een principieel nieuwe werkelijkheid.

Wij hebben boven gesproken over de Godsvoorstelling van Jezus

in verband met het „persoonlijk" getuigenis van groote, leidende geesten. [1]) Daarin was iets, dat hem van den gangbaren godsdienst onderscheidde. In zijnen tijd werd hij als „profeet" ontdekt. Dit wijst op het samengestelde karakter van den Joodschen godsdienst. Het Jodendom vormt geen gesloten geheel. Invloeden van buiten af hebben ingewerkt; in eigen boezem konden verschillende stroomingen bestaan. Wanneer Jezus de oude profetische lijn volgt, kan het geweest zijn, dat daarin iets van zijn specifieken rasaanleg heeft gelegen? Hieromtrent zijn onderzoekingen ingesteld, die wel niet voetstoots aanvaard worden, maar toch zeker eenig licht werpen. Het Jodenvolk vormt steeds een groep in de Semitische wereld, en deze groep zelve bestaat uit meerdere groepen. Opzienbarend is aan het begin dezer eeuw geweest de studie van Houston Stewart Chamberlain over het Joodsche rassenprobleem in zijn groote werk „Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts". [2]) Hij betoogt, dat de Israelieten, en met hen hun stamgenooten: de Ammonieten, Moabieten en Edomieten, ontstaan zijn uit de kruising van drie menschentypen: het semitische, het syrische (of juister gezegd het hethitische) en het indoeuropeesche (misschien vloeide ook summeroakkadisch bloed door de aderen hunner voorvaderen). Zuiver van ras zijn zij niet geweest. Het zuiver-semitische treft men thans nog het beste aan in den zwervenden woestijnbedouien van Arabië; deze behoort tot een ongemengd ras. Deze èchte Semiet, oorspronkelijk uit de woestijnlanden van Arabië weggezworven, is de drijvende kracht, het levensbeginsel, de ziel gebleven van de door vele kruisingen ontstane ethnische eenheid der Israelieten. In Syrië zijn de volksverhuizers door kruising met een geheel ander menschentype tot Hebreërs geworden. Later is uit Mesopotamië een groep der Hebreërs naar Kanaän gekomen en zijn daar tot Israelieten geworden. Dit geschiedde door vermenging met niet-semitische menschen: allereerst met de Hethieten, een bijzonderen stam van den Homo syriacus, in de tweede plaats met de groote, blonde, blauwoogige Amorieten uit de indo-europeesche groep. Chamberlain haalt het getuigenis aan van een anthropoloog von Luschan: „Die Juden sind zusammengesetzt: erstens, aus wirklichen Semiten, zweitens aus arischen Amoritern, drittens und h a u p t s ä c h l i c h aus den Nachkommen der alten Hethiter. Neben diesen drei wichtigsten Elementen des Judentums kommen andere Beimengungen gar nicht in Betracht." Als eindresultaat van anatomische onderzoekingen is volgens Chamberlain komen vast te staan, dat men met een bastaard-karakter te

[1]) Zie boven bl. 64—66.
[2]) 5de hoofdstuk „Der Eintritt der Juden in die Abendländische Geschichte"), (München, Verlagsanstalt F. Bruckmann A. G.), 2te Auflage, 323—459.

doen heeft. Het verschil tusschen kruising en bastaard is, dat wanneer het onderscheid van typen onoverbrugbaar wordt, men niet meer te doen heeft met gelukkige mengingen, waaruit alle groote rassen en volkeren ontstaan zijn, maar met bastaarden. Er moet nog een onderscheid worden gemaakt: tusschen de Israelieten en de Joden als noordelijk en zuidelijk volksdeel, in zooverre in het Noorden de syrische mensch overheerschte, gevolg van een veel grondiger en sneller vermenging dan in het Zuiden, waar de Amorieten overwogen en een onophoudelijke insiepeling van semitisch bloed uit Arabië plaats vond. Er is een groot verschil tusschen den Israeliet en den Jood. Dit heeft de splitsing van het Noordelijk en Zuidelijk rijk bevorderd. De overweging van het joodsche type is na de ballingschap gekomen; van dan af is het joodsche stempel gedrukt op de Schrift en de godsdienstigheid van het volk.
Vraagt men, wat dit stempel is, dan zal men uit de uiteenzettingen van Chamberlain, waarbij gedetailleerd beelden worden ontworpen van de rastypen, waaruit de Israeliet is geboren, één trek naar voren zien treden als sterkste karakteristiek: de Jood is wilskrachtig, hij is door zijn wilskarakter tot fanatisme geneigd. Godsdienstig wordt hij exclusief en onverdraagzaam — meermalen wordt de tegenstelling gemaakt tusschen den intoleranten geest van de Joden, den toleranten van de Indiërs. Met zijn wil heeft hij andere volkeren doordrongen en is de Semiet een macht van den eersten rang in de wereldgeschiedenis geworden. Hij heeft het karakter der volkeren veranderd. Over het religieuse leven van den Semiet wordt uitvoerig gehandeld, waarvan de strekking, kort weergegeven, is dat hij weinig gevoelig-godsdienstig, weinig bespiegelend-religieus is, dat zijn godsdienst iets exacts heeft. Phantaisie, symboliek zijn hem vreemd. De mythe wordt in handen der Semieten tot een historische kroniek. In den godsdienst worden practische doeleinden, geen idëele beoogd: hij moet welzijn waarborgen. Naarmate het Joodsche element het algemeen Israelitische gaat overheerschen, hetgeen van de 8ste eeuw dateert, raakte men verder van de profeten verwijderd. In het jaar 622 wordt het boek Deuteronomium „gevonden", dat de priesterschap instelt, Jeruzalem tot eenige stad Gods verheft, alle band verbreekt tusschen Joden en heidenen; in den tijd der ballingschap werd het specifieke Jodendom door een priester Ezechiel gegrondvest, de wetsregeering vastgesteld. Na de ballingschap werd het verbond met Jahwe vernieuwd onder Ezra's leiding, het werd tot een contract van gehoorzaamheid aan de Wet. Dit bleef.
Wij hebben zoo uitvoerig verslag gedaan van Chamberlain's beschouwingen, omdat zij een ingrijpenden ommekeer van inzichten vertegenwoordigt. Nu moet er dadelijk aan toegevoegd worden, dat

zij afgewezen, veroordeeld, gehoond zijn als grof anti-semitisme en als phantasterij; dat zij meer nog voorbijgegaan worden door theologen en anderen, die er zich ernstig rekenschap van dienden te geven. [1]) Het kan heel wel zijn, dat op onderdeelen afgedongen moet worden, maar wij voor ons kunnen ons niet onttrekken aan den indruk, dat in de hoofdzaak zijn kijk juist is en dat er veel meer af te dingen valt op de traditioneele beoordeeling van den Joodschen geest en de Semitische geloovigheid dan op zijn beschouwingen. Het is overigens rechtvaardig om zich goed bewust te zijn van hetgeen tegen Chamberlain wordt ingebracht.

Belangwekkend is de bestrijding van een Jood, Ignaz Zollschan in „Das Rassenproblem"[2]), een werk dat zich voortdurend verzet tegen zijn beoordeelingen. Allereerst keert hij zich tegen de rassentheorie in haar uitersten vorm, waarbij de constante factor van een rasaanleg bijzonder naar voren wordt gebracht. Hij daarentegen legt een sterk accent op den groei van een volk onder politiek-sociale invloeden. [3]) Doet men dat, dan krijgt men tegenover den rasaanleg te stellen de gekweekte eigenschappen. De aan het Jodendom toegekende gebreken en fouten worden daaruit verklaard; de hachelijke positie van het Joodsche volk, de onderdrukking tijdens de middeleeuwen hebben het volk tot een listig volk gemaakt, dat woekerhandel dreef enz., waarvoor hij historische bewijzen bijbrengt. Hij haalt een uitspraak van Eduard von Hartmann aan: „Unter allen angebbaren Fehlern der Juden ist keiner, der nicht als historisches Produkt der Verhältnisse ausreichend erklärbar wäre, also keiner, den man für ein *unabänderliches Zubehör des ethnologischen Typus* erklären müszte". Waartegen hij zich dan verder verzet, is de z.i. kleineerende beoordeeling van Chamberlain — feitelijk van de geheele school der

[1]) Het is waarlijk onbegrijpelijk, dat vele academisch-gangbare boeken het punt zelfs niet aanroeren.

[2]) Vierte, unveränderte Auflage 1920, Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller.

[3]) In denzelfden geest oordeelt Eduard Lamparter, „Das Judentum in seiner kultur- und religionsgeschichtlicher Erscheinung" 1928, een werk geheel aan de raskwestie gewijd. Tegenover de school der rastheoretici betoogt hij: „Der Streit, ob vererbte Anlage oder Umgebung für die Entwicklung des Geisteslebens von gröszerer Bedeutung ist, ist noch nicht entschieden. Aber die Mehrzahl der neueren Anthropologen neigt dahin, die Umwelt als den stärker ins Gewicht fallenden Bildungsfaktor anzuerkennen, zumal da die Überzeugung von der allgemeinen Entwicklungsfähigkeit des menschlichen Seelenlebens immer mehr sich durchsetzt" (14). Hij wijst dan ook Chamberlain, Delitzsch enz. ten heftigste af. — Aan de zijde van de vermeende minderheid staat een schrijver, wiens oordeel in de laatste jaren hoog wordt aangeslagen, Berdjajew, die in „Der Sinn der Geschichte" zegt: „Der jüdische Geist, der an sich einen besonderen Typus vorstellt, der von allen anderen Rassetypen verschieden ist, — iemand van het Slavische ras schrijft dit — bewahrt im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert seine Grundeigentümlichkeiten, die ihm dem Geiste des alten Israel verwandt machen" (131).

rastheoretici — van de geesteskrachten der Joden, in het bijzonder ook op religieus gebied. Zij zijn wèl mystiek, hun religie is van gééstelijken aard. Merkwaardig is hierbij een citaat van een schrijver Nossing, wiens uiteenzettingen hij weergeeft: „Liest man die Bibel unter Heranziehung der Kommentare, die Maimonides und andere jüdische Denker hinterlassen, so überzeugt man sich, dasz der willkürliche persönliche Gott, mit dem die Bibel aus volkspädagogischen Rücksichten operiert, nichts anderes ist als die *höchste Abstraction des Seienden*, dasz sein Wille sich mit der *Gesamtheit der erkannten Naturgesetze* deckt." Volgens Zollschan heeft het Jodendom de drie zeer groote geesten voortgebracht: Mozes, Jezus, Spinoza: „wer will gegen die auftreten?" De Profeten, de Psalmen, de Evangelieën zijn een schepping van het Joodsche ras.
Zoo komt getuigenis tegenover getuigenis te staan. Wederzijds zal men elkander vragen hebben te stellen. In het naar Zollschan meegedeelde treffen mij bovenal twee dingen: Op welke gronden ontstond in de middeleeuwen de afkeer van de Joden, waardoor zij tot hun verkeerde gewoonten vervallen moesten, wanneer geen rasaanleg in het spel was? In de tweede plaats is de voorstelling merkwaardig, dat de bijbel uit volkspaedagogische overwegingen met een minderwaardig Godsbegrip opereert. Het bestaan van dit laatste wordt dan toegegeven, en een volk dat zulk een minderwaardig Godsbegrip noodig heeft, stelt weer voor de vraag van zijn rasaanleg.
Dit is uit den aard der zaak geen gebied, waarop men in een bascule de gesteldheden kan wegen; men moet zich inleven in de verschillende soorten van religieus levensbesef om voor zich tot een overtuiging te komen. Wij hadden in de eerste plaats er een denkbeeld van te geven. Gelijk reeds gezegd is, moet dit gebeuren om ons bewust te zijn van den staat van godsdienstig leven, waarin wij in onze dagen in onze eigen cultuur verkeeren. Men heeft het verschijnsel der Christelijke Kerk, op Joodschen grond gebouwd. In dit verband zijn twee namen te noemen, van den stichter van den christelijken godsdienst en van den grooten missionaris der eerste eeuw. Nu doet zich deze vraag voor, of men niet eer Paulus dan Jezus den stichter van den christelijken godsdienst kan noemen, stichter en godsdienst dan genomen in den ietwat uiterlijken zin van organisator en organisatie. Het is tenminste opvallend, naar de evangelische overleveringen, dat Jezus niets stichtte, er blijkbaar in het geheel niet aan dacht; eigenlijk volstond met tegen den joodschen géést in te gaan, niet anders deed dan iets anders te zìjn. Zijn persoonlijkheid zette het bestaande om. Daardoor schiep hij een nieuwe wereld. Bewust, naar een bestek

godsdienst bouwen deed hij niet. Nà hem begon Paulus met die taak.
Wij mogen van Chamberlain nog geen afscheid nemen zonder te vermelden, dat hij Jezus in verband met zijn rastheorie een bijzondere plaats, een Galileesche, toekent. Volgens hem was deze naar godsdienst en opvoeding een Jood, naar ras waarschijnlijk niet. Dit noordelijke stuk van het Israelitische land, welks naam reeds wijst op zijn „heidensch" karakter, zou van oudsher nauw verbonden geweest zijn met Syrië en een sterk gemengd volk hebben geherbergd. In de laatste eeuwen vóór het Christendom trokken vele Phoeniciërs en Grieken hier binnen. De Galilaeërs, met een eigen dialect [1]), een bijzondere keelvorming maakte het hen onmogelijk zuiver Hebreeuwsch te spreken, hadden ook een eigen karakter, waren heftig, mannen van de daad, energieke idealisten. In den langdurigen strijd met Rome waren zij de drijvende kracht. Chamberlain komt tot de slotsom, dat het als zeker kan worden beschouwd — op gezonden historischen grondslag — dat Jezus niet behoord heeft tot het ééne zuivere Joodsche ras, dat zich pijnlijk nauwgezet voor elke rasmenging bewaard had. Hoe dit nu ook moge zijn, menig beoordeelaar van Chamberlain heeft dit betoog fantastisch genoemd, hoewel men zal moeten erkennen dat hij historische bronnen en getuigenissen van deskundigen aanhaalt — niet valt te loochenen, dat algemeen de persoonlijkheid van Jezus afzonderlijk is gesteld, en dat zelfs wie nooit van eenige rastheorie heeft gehoord, toch op grond van eigen indrukken verklaarde dat Jezus, de profeet van Nazareth, op andere wijze religieus was dan zijn tijdgenooten godsdienstig waren.
Na hem is Paulus gekomen: de stichter der Christelijke Kerk. Ook al zou men de passage uit Mattheus 16, waarin Jezus aan Petrus de sleutelen van het koninkrijk der hemelen reikt moeten verstaan, gelijk de Roomsche Kerk dat doet, toch zal niet ontkend kunnen worden dat men van diè Kerkstichting heel wat minder weet dan van de Paulinische. Paulus was organisator en theoloog tegelijk; hij stichtte gemeenten, die later tot een Kerk zich samenvoegden, met als kern van ordening een leer. Zijn Christus-leer, de leer van zondeval, verlossing en verzoening is de grondslag geweest en gebleven van Christelijke Kerk-vorming. Van welk een aard was deze? Met deze vraag staan wij weer in het probleem Semitisch-Arisch. Het is niet gemakkelijk om een inzicht te krijgen in Paulus. Er is in hem allerlei, dat men bevrijdend mag noemen. Zijn blik strekt zich uit ver over de grenzen van het land der Joden. Door hem wordt het evangelie de wereld ingedragen. Klein-Azië, Griekenland: hij bouwt

[1]) Men herinnere zich het verhaal van Petrus en de dienstbode van den hoogepriester (Mattheus 27 : 69—75).

er zijn gemeenten. Hij is degene, die de overwinning behaalde over de joden-christelijke richting, met Petrus aan het hoofd, welke het heil voor de Joden bestemd en beperkt achtte. „Is God een God der Joden alleen? en is Hij het niet ook der Heidenen?" vraagt Paulus, en hij antwoordt: „ja, ook der Heidenen." [1]) Alle menschen zijn één in Christus. „Want zoovelen als gij in Christus gedoopt zijt, hebt gij Christus aangedaan. Daarin is noch Jood noch Griek; daarin is noch dienstbare noch vrije; daarin is geen man en vrouw; want gij allen zijt één in Christus Jezus." [2])

Een andere trek van verruiming is een principieele afwijzing der Wet. De nieuwe geloovige wordt niet meer gerechtvaardigd, d.i. voor God in een rechten staat van leven gesteld, door de overeenstemming met de Joodsche Wet. Een ander beginsel zal beslissen. De Wet behoort tot het verleden. Het is vooral de meest dogmatisch-betoogende brief van Paulus, die aan de Romeinen, welke hiervan vol is. Een nieuwe aera is aangebroken. „Maar nu zijn wij vrijgemaakt van de Wet, overmits wij dien gestorven zijn, onder welken wij gehouden waren; alzoo dat wij dienen in nieuwigheid des geestes, en niet in de oudheid der letter." [3]) Het Geloof is het groote beginsel, dat zalig zal maken. Een nieuwe leuze is aangeheven. „Wij dan, gerechtvaardigd zijnde uit het geloof, hebben vrede bij God, door onzen Heer Jezus Christus." [4]) Als hij zijn blik richt naar de niet-Joden, getuigt hij: „Wat zullen wij dan zeggen? Dat de Heidenen, die de rechtvaardigheid niet zochten, de rechtvaardigheid verkregen hebben, doch de rechtvaardigheid, die uit het geloof is." [5]) In plaats van de Wets-ordening is nu de Genade werkzaam. En vraagt men, wie dit heeft bewerkstelligd, dan luidt het antwoord: Christus. „Want het einde der Wet is Christus, tot rechtvaardigheid een iegelijk, die gelooft." [6])

Maar dit brengt dan ook mee, dat Christus, die de Wet heeft ter zijde geschoven, de plaats daarvan heeft ingenomen. Christus wordt voor Paulus het één en het al, en het geloof in Hem wordt de kern zijner prediking. Dit geloof, daarmede staat en valt het geheel zijner beschouwingen, is voorwaarde tot heil. „Maar nu is de rechtvaardigheid Gods geopenbaard geworden zonder de Wet, hebbende getuigenis van de Wet en de Profeten: namelijk de rechtvaardigheid Gods door het geloof van Christus, tot allen, en over allen, die ge-

[1]) Romeinen 3 : 29.
[2]) Galaten 3 : 26—28.
[3]) Romeinen 7 : 6.
[4]) Rom. 5 : 1.
[5]) Rom. 9 : 30.
[6]) Rom. 10 : 4.

looven." [1]) „Want gij zijt allen kinderen Gods door het geloof in Jezus Christus", zoo heet het in den Galatenbrief. [2]) Maar op dit punt nu krijgt men, wat men in de Paulinische beschouwingen niet meer als het verruimende kan opmerken, wat zoo al niet naar de bedoeling van een sterken geest als Paulus dan toch in de navolging van kleineren een ontzaglijke bedreiging is geworden voor een vrij leven des geestes. De door Jezus, naar wij mogen aannemen, ingeluide nieuwe gang van zaken, waarbij vroomheid des harten het maatgevende werd, gepaard met zelfstandigheid van oordeel, gelijk een persoonlijkheid voor zich mag en moet opeischen als een recht, is ondermijnd geworden door een meer en meer overheerschend kerkelijk regiem, dat het ware geloof in Christus vaststelde en dat deed met een beroep op Paulus. Buiten het ware Christus-geloof geen heil: deze verklaring kon men aan hem ontleenen. Sterker nog: er is maar één evangelie, en wel het door hem verkondigde; wie dat niet aanvaardt zij vervloekt. Hier breekt Paulus' fanatisme door. Wanneer in volgende eeuwen de Christelijke Kerk, Katholieke èn Protestantsche, haar verdoemend banvonnis slingert naar ketters; als deze toets der waarheid brandstapels doet oprichten of onlichamelijke vervolgingen inleidt, dan volgt zij daarmede Paulus' felle verkondiging van één, d.i. zìjn, evangelie. „Maar er zijn sommigen, die u ontroeren, en het Evangelie van Christus willen verkeeren; doch al ware het ook, dat wij, of een engel uit den hemel u een Evangelie verkondigde, buiten hetgeen gij ontvangen hebt, die zij vervloekt;" [3])
Wat dit evangelie betreft, het gaat zich bij Paulus toespitsen op de historische verlossingsleer: Door den eersten Adam is de zonde in de wereld gekomen, door den tweeden Adam, Jezus Christus, wordt de menschheid daarvan verlost.[4]) Het bloed van Christus — naar Joodsche zienswijze is Jezus het offerdier, gelijk in tal van andere beschrijvingen in het Nieuwe Testament ook voorkomt — verzoent met God, den Richter, die de schuld kwijt scheldt. [5]) Het geloof nu in deze bloedstorting wordt feitelijk het essentieele van het geloof in Christus. „Want zij hebben allen gezondigd, en derven de heerlijkheid Gods, en worden om niet gerechtvaardigd, uit Zijne genade, door de verlossing, die in Christus Jezus is: welken God voorgesteld heeft tot eene verzoening, door het geloof in Zijn bloed. [6]) Dit geloof is grondslag van zijn leeringen over doop en avondmaal, waarin

[1]) Rom. 3 : 21, 22.
[2]) Galaten 3 : 26.
[3]) Galaten 1 : 7, 8.
[4]) Men leze het geheele betoog in I Corinthe 15.
[5]) Over de verlossingsleer in het Christendom zal later uitvoerig worden gehandeld in hoofdstuk VII over het Christendom.
[6]) Romeinen 3 : 23—25.

de verlossing genadiglijk tot den mensch komt — het sacrament legt vast, waarborgt het verlossingsheil voor wie in het zonden-reinigende bloed van Christus gelooft. Wij zullen overigens niet vergeten, dat er ook wel een inniger, innerlijker motief te hooren is: Christus in den mensch herschept diens leven. „Ik ben met Christus gekruisigd; en ik leef, doch niet meer ik, maar Christus leeft in mij." [1]) En de oproep volgt om zichzelven te vernieuwen. „Doch gij hebt Christus alzoo niet geleerd; indien gij naar Hem gehoord hebt, en door Hem geleerd zijt, gelijk de waarheid in Jezus is: te weten dat gij zoudt afleggen, aangaande de vorige wandeling, den ouden mensch, die verdorven wordt door de begeerlijkheden der verleiding; en dat gij zoudt vernieuwd worden in den geest uws gemoeds." [2]) Vernieuwd worden in den geest des gemoeds: deze uitdrukking is ondogmatisch, gaat op het persoonlijke af, zij wijst op een christelijkheid van innerlijken aard. Maar in het Christendom is deze christelijkheid sterk in het gedrang gekomen door een formeel dwingend Christus-geloof, op welks loochening de straf volgt: Gij zijt vervloekt. Paulus' Christologie zelve reeds is geheel historisch afgestemd, berustende op feitelijkheden van zondeval van Adam en bovennatuurlijkheid in het leven van Jezus; in het bijzonder diens lichamelijke opstanding is onmisbare grondslag van Christusgeloof.[3])

In Paulus is geen volkomene eenheid; het tegendeel is waar. Chamberlain, die dit ook beseft, brengt het wederom in verband met zijn rastheorie en stelt de hypothese, dat hij als jood geboren, echter buiten Palestina, n.l. te Tarsus in Klein-Azië, een joodschen vader, maar gelijk aldaar veel voorkwam, een helleensche tot het Jodendom overgegane moeder zal gehad hebben. „Wenn historische Nachweise fehlen, hat wohl die wissenschaftliche Psychologie das Recht, ein Wort mitzureden: obige Hypothese würde nun das sonst unbegreifliche Phänomen erklären, dasz ein durchaus jüdischer Charakter (Zähigkeit, Schwiegsamkeit, Fanatismus, Selbstvertrauen) und eine talmudische Erziehung dennoch einen absolut unjüdischen Intellekt begleiten." [4]) Hij is rabbijnsch opgevoed, maar gaat tot de heidenen. Er is in hem een breken met het bestaande. Toch, naar het zeggen van Chamberlain, begint hij zelf met het anti-paulinisme door rondom de kern van zijn gedachten, die uit een indo-europeesche ziel zijn voortgekomen, een joodsch gebouw op te richten. Daar is een

[1]) Galaten 2 : 20.
[2]) Efeze 4 : 20—23.
[3]) Het betoog in I Corinthe 15 is tot op heden kenmerkend voor alle in de lijn van Paulus doorgaande orthodoxie, zoowel Katholieke als Protestantsche.
[4]) II 581.

onoplosbare tegenspraak tusschen het een en het ander. „In dieser Brust wohnen zwei Seelen: eine jüdische und eine unjüdische, oder vielmehr: eine unjüdische beflügelte Seele angekettet an eine jüdische Denkmaschine." Feitelijk had in het eerst gegeven citaat de schrijver niet van intellect, maar van ziel of geest moeten gewagen, omdat het ruime en redelijke volgens hem juist het niet-joodsche in Paulus geweest is. Hij gaat dan nog verder met den overgang te maken naar hetgeen na Paulus geschied is. „Solange die grosze Persönlichkeit lebte, wirkte sie als Einheit durch die Einheitlichkeit ihres Thuns, durch die Modulationsfähigkeit ihres Wortes. Nach ihrem Tode aber blieb der Buchstabe zurück, der Buchstabe, dessen verhängnisvolle Eigenschaft es ist, alles auf eine und dieselbe Ebene zu bringen; der Buchstabe, der alle Plastik der Perspektive vernichtet und nur eine einzige Fläche kennt — die Oberfläche." [1]) Is dit laatste, in dit geval een christelijke leer en een leven aan de oppervlakte, de vloek van het Christendom geworden? Onafhankelijk van Chamberlain, reeds meermalen vóór hem — men zou wel uit elke eeuw van het Christendom daarvan de bewijzen kunnen vinden — is geconstateerd, wat wij als verschijnsel de judaiseering, de verjoodsching van het Christendom kunnen noemen.

Wij onderscheiden het in tweeën, naar den vorm en naar den geest. Wanneer men in de eerste eeuwen van het Christendom de Kerk ziet opkomen, gemeenten voegen zich samen, bisschoppen strijden om de oppermacht, eeredienst groeit uit tot een tempeldienst, dan ziet men meer en meer het Jodendom zich afteekenen. De priester is middelaar tusschen menschen en God; geen ongewijde mag kerkelijken dienst verrichten; de priesterschap wordt hierarchisch geordend; de hoogepriester van weleer vindt zijn opvolger in den bisschop van Rome, den lateren paus, die evenals hij zetelt in een heilige stad. De eeredienst vindt zijn hoogtepunt in een offerdienst; gelijk in den Joodschen tempel dag aan dag God geofferd werd, zoo wordt nu in elke tempel-kerk dag aan dag als „heilig misoffer" Christus Gode geofferd.

De judaiseering van den christelijken godsdienst naar den geest is subtieler. Het betreft een inwerking, die de mentaliteit der geloovigen gaat bepalen. Verondersteld, dat men weer eens een wetsgodsdienst kreeg, dan zou men tot het Jodendom zijn teruggekeerd. Welnu, er kan geen twijfel bestaan, of de christelijk-klassiek-kerkelijke geloovigheid ìs wetsgodsdienst. [2]) Goede werken openen den hemel, slechte leiden ten verderve. De Katholieke Kerk weet te spreken van doodzonden, die in de hel doen ingaan. In het Protestantis-

[1]) Beide uitspraken II 588.
[2]) Zie boven de kenschetsing van Katholicisme en Protestantisme bl. 4.

me is ook een sterke inslag van heil in geboden volgen en verboden ontzien. Er zijn van buiten opgelegde plichten; als de sanctie, door de Kerk gegeven, vervalt doordat men ongeloovig, althans kerksch-ongeloovig is geworden, dan ziet men veelal deze uiterlijke deugdelijkheid zich oplossen in het niet. Wanneer als ketterij wordt veroordeeld een zich niet houden aan de kerkelijk vastgestelde leer, als twijfel daaraan zonde wordt gescholden en een afvalligheid nog achterhaald wordt door een banvonnis of een anderen vloek, dan heeft men een op joodschen leest geschoeide, door schriftgeleerden schriftuurlijk afgeleide leergeloovigheid. Iemand, die sterk oog heeft voor de tegenstelling van wat Jezus heeft gewild en wat de Kerk is geworden, is Nietzsche geweest. „Die Kirche ist exakt Das, wogegen Jesus gepredigt hat — und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte." [1]) Hij somt ergens zes fouten op. „Das Christentum hat von vornherein das Symbolische in Cruditäten um gesetzt: 1) der Gegensatz „wahres Leben" und „falsches Leben": miszverstanden als „Leben diesseits" und „Leben jenseits"; 2) der Begriff „ewiges Leben" im Gegensatz zum Personal-Leben der Vergänglichkeit als „Personal-Unsterblichkeit"; 3) die Verbrüderung durch gemeinsamen Genusz von Speise und Trank nach hebräisch-arabischen Gewohnheit als „Wunder der Transsubstantion"; 4) die „Auferstehung" — als Eintritt in das „wahre Leben", als „wiedergeboren"; daraus: eine historische Eventualität, die irgendwann nach dem Tode eintritt; 5) die Lehre vom Menschensohn als dem „Sohn Gottes", das Lebensverhältnis zwischen Mensch und Gott; daraus: die „zweite Person der Gottheit" — gerade das weggeschaft: das Sohnverhältnisz jedes Menschen zu Gott, auch des niedrigsten; 6) die Erlösung durch den Glauben (nämlich dasz es keinen anderen Weg zur Sohnschaft Gottes giebt als die von Christus gelehrte Praxis des Lebens) umgekehrt in den Glauben, dasz man an irgend eine wunderbare Abzahlung der Sünde zu glauben habe, welche nicht durch den Menschen, sondern durch die That Christi bewerkstelligt ist." [2]) Men kan tegen Nietzsche honderdmaal het bezwaar inbrengen, dat hij het Christendom miskent, dat hij voor allerlei, daarin waardevol, geen oog heeft, men zal zijn felle kritiek, noch die van zoovele anderen kunnen voorbijgaan. Veel heeft hij zuiver gezien, veel heeft hij met recht gelaakt. Het hierboven gegevene stoot men als een juist inzicht niet zoo heel gauw omver. [3])

[1]) „Der Wille zur Macht" (Nietzsche's Werke, Alfred Kröner Verlag in Leipzig, dl. IX, 130).
[2]) 131, 132.
[3]) Het zou ondoenlijk zijn de vele passages op te geven, waarin hij op het Chris-

Men krijgt soms den indruk, dat de eeuwen door — tegen dat proces van judaiseering in — haast hopelooze pogingen zijn gedaan om het te keeren. Daarom spreek ik van haast hopeloos, omdat men een losbreken van het Jodendom ziet van tijd tot tijd, maar op den duur weer een zich daaraan onderwerpen. Is het jonge Christendom zelf daarvan niet het bewijs? Jezus contra den joodschen geest; zijn eerste volgelingen wellicht; Paulus naar één zijde van zijn wezen; enkele kerkvaders nog — daarnà de kerkbouw naar joodsche architectuur. Het grootste volgende gebeuren van eenzelfde karakter valt in de 16de eeuw. Het oude gebouw wankelt op zijn grondvesten, de muren scheuren, deuren vallen uit haar hangsels. Wanneer degenen, die het er niet langer harden konden, het gebouw verlaten hebben, zullen na eenigen tijd de achterblijvenden de scheuren dichten en de deuren weer ophangen. Maar, wat erger is en meer verrassend nog, is dat de weggetrokkenen, roepende om de vrijheid, welke in Christus is, weldra weer hun Kerken in denzelfden ouden stijl bouwen. Een Luther was een vrije geest, vergeleken bij zijn volgelingen; Calvijn wordt een tweede Paulus, hij geeft leer, legt een kerktucht op. Is men niet radicaal genoeg geweest; durfde men niet consekwent te zijn? Het radicale, consekwente weten wij alleen op te merken in bewegingen, stroomingen, die vóór en na de Hervorming opkomen, vervolgd worden maar toch standhouden, voorbijgezien worden maar toch haar werk doen in de wereldgeschiedenis. Een andere geest contra den joodschen geest. Albigenzen, Waldenzen, Herrnhutters, Kwakers bieden een eigen aanzien, ook al zijn zij in hun dogmatische voorstellingen nog wel traditioneel; toch weten zij blijkbaar anders te lèven. De 19de eeuw laat ook stroomingen zien, die het judaiseeringsproces doorbreken. De vrijzinnige geloofsbeweging behoort ook daartoe.
Hoe zou het komen, dat de Joodsche geest een zoo sterken invloed heeft? Lokt de vastheid van geloofsbezit, waaraan zoovele menschen, in alle kringen behoefte hebben, hem tot zich? En als hij eenmaal vat gekregen heeft op de menschen, laat hij dan niet los, èn omdat er een wet van bestendiging bestaat, èn omdat de kracht van het joodsche ligt in zijn wil? Verklaart dit den greep dien hij heeft op degenen, die hem hebben opgeroepen? En is dit een noodlot, dat op het Christendom rust en zal blijven rusten? Ja, zegt Nietzsche. Het Christendom, in zijn uiterlijke verschijning, is een copie van het Jodendom. „Wir begegnen demselben Phänomene noch einmal und in unsäglich vergröszerten Proportionen, trotzdem nur als Copie: —

tendom — het zichtbare — kritiek oefent. Behalve „Der Wille zur Macht" noemen wij bovenal „Der Antichrist". Speciaal heeft hij zich gekeerd ook tegen Paulus, in wien het verderf begon.

die christliche Kirche entbehrt, im Vergleich zum „Volk der Heiligen", jedes Anspruchs auf Originalität. Die Juden sind, ebendamit, das verhängnisvollste Volk der Weltgeschichte: in ihrer Nachwirkung haben sie die Menschheit dermaaszen falsch gemacht, das heute der Christ antijüdisch fühlen kann, ohne sich als die letzte jüdische Consequenz zu verstehn." [1]) Inderdaad, in onze dagen wordt het telkens nog bewaarheid, dat de Godsvoorstelling der Joden overheerscht; dat de rechtsorde, waaraan zij hun hart verpand hadden, de uitwerking van de verhouding van God en mensch blijft stempelen; dat daardoor weggedrongen wordt het Godsbeeld van Jezus, de voorstelling van een God die vergeven kan — hetgeen de God der kerkleer, welke verlossing alleen kan schenken door het bloed van een Hem gebracht offer, nièt kan.[2]) Te denken geeft het zeggen van Tiele, als hij de God-Vadergedachte bij de Romeinen en Grieken opmerkt: „En ik vraag weder, of het toevallig is, dat het Evangelie van Gods vaderliefde en het zoonschap der menschen, ofschoon het eerst aan Semieten gepredikt, door hen werd afgewezen, bij hen bijna geen vrucht heeft gedragen, maar door de Ariërs van Europa aanstonds als de blijde boodschap des heils werd aanvaard?" [3])

Ware het zoo, kan men zeggen. Men kan er aan toevoegen, dat de Ariërs van Europa het zich moeten heroveren, zoo zij het verloren hebben. Het is overigens een verbijsterend verschijnsel, dat de christelijke wereld in eigen boezem een strijd te voeren heeft tegen iets, dat diep in haar is doorgedrongen. Men zal haar beter kunnen voeren, als het meer is dan een instinctieve afkeer van hetgeen men als zich vreemd gevoelt, maar wanneer bewust gezien wordt wat men eigenlijk te boven wil komen. De vrijzinnige geloofsrichting wel in de eerste plaats heeft dien strijd mede te strijden. Men mag zeggen, dàt zij het doet. Haar ontstaan en voortbestaan getuigen daarvan. Zij is het verzet tegen een geest, dien zij in de rondom zich heer-

[1]) X 385 (Der Antichrist).
[2]) Over de verlossingsleer zal gesproken worden in hoofdstuk VII.
[3]) I 145. Tiele's boek is verschenen in 1896, Chamberlain's werk in 1900. Degenen, die Chamberlain's inzichten als dwaas en onwaar verwerpen, mogen bedenken dat een zoo bedachtzaam geleerde als Tiele ook met de rastegenstelling zich bezig hield, en er iets in zag. Iemand, die ook op deze kwestie van den geestesaanleg der Joden ingaat, is Werner Sombart in zijn werk „Die Juden und das Wirtschaftsleben". Volgens hem is de Jood krachtens zijn ras intellectualistisch, zijn verstand werkt zeer exact, wórdt gauw spitsvondig. Hij is goed menschenkenner door zijn indringend verstand. Tegelijk merkt Sombart op „Der Jude sieht sehr scharf, aber er schaut nicht viel." Niet alleen theoretisch, ook practisch zijn zij rationalisten. Hij is man van de daad. Hij is daardoor doel-bewust waar de „Zweckbedachtheit" zich paart met een sterken wil, ontstaat de „Zielstrebigkeit". Dit alles wordt doortrokken van een groote bewegelijkheid. In vaktermen duidt de

schende orthodoxie laakt. Die geest staat haar tegen; door tegenzin tegen dien geest zijn velen van de orthodoxie afvallig geworden. Eigenaardig, ons is niet de zuiverheid van nature eigen, welke den Indiërs een voorrecht is, ook den Semieten, ook b.v. de Chineezen waardoor hun Confucianisme volkomen bij hun rasaard past. Bij indringend ontleden is men zich bewust, dat de joodsche Godsvoorstelling, de joodsche verlossingsdrang, de joodsche Christusleer niet passen in het kader harer voorstellingen, harer geloovigheid. Zonder altijd te weten hoè, hoopt men op een vroomheid van een andere geaardheid dan men veelal opmerkt. Voorzoover men krachtens tradities toch allerlei van het oude in zich behoudt, heeft men meermalen het gevoel dat dit eer schaadt, zelfs als het in een verzwakten vorm voorkomt, dan dat het 't geloofsleven — zooals men dat als vrije menschen van een modernen tijd beleven kan — bevordert. Verwonderlijk is het dan ook niet, dat in haar midden uiting gegeven wordt aan een gewijzigde houding, welke zelfs sommigen tot afscheiding van het Christendom dringt.
Wij hebben, in een ander verband, reeds gesproken over de „los van het Christendom" beweging in ons land. [1]) Daarin komt een zin voor universalisme eenerzijds, voor persòònlijk gelooven andererzijds tot uiting, zoodanig getypeerd dat men direct gevoelt, dat het van een Arischen niet van een Semitischen geest getuigt. Wanneer een man als dr. van Senden in zijn „Uit den strijd om nieuwe levenswaarden" opkomt voor een nieuw inzicht des geloofs, voor een andere Godsvoorstelling [2]), dan kan hij niet anders dan een tegenstel-

schrijver aan, dat er vier elementaire karaktertrekken zijn: intellectualisme, teleologisme, voluntarisme (of energisme) en mobilisme. *) — Als hij de Joodsche geloofsvoorstellingen in het oog vat, legt hij ook weer den nadruk op het aangeboren rationalisme. Het Christendom, voorzoover het niet gejudaiseerd is, heeft in de Drieeenheidsleer, den Mariacultus, in wierook en avondmaal plaats voor irrationeele gevoelens en gewaarwordingen, terwijl het Jodendom dweependmystieke trekken veracht. De verhouding tusschen Jahwe en Israel zijn zakelijk geregeld. De moraal wordt kwantitatief bepaald. **) Hij haalt een uitspraak van Heinrich Heine uit diens „Gedanken und Einfälle" aan, waarin het willen van God wordt geaccentueerd. „Sie haben alle (die Heiden) ein menschliches, ewiges Urwesen, aber dieses ist bei jenen in der Welt, mit welcher es identisch, und es entfaltet sich mit dieser aus dem Gesetz der Notwendigkeit; der Gott der Juden ist auszer der Welt und erschafft sie durch einen Akt des freien Willens." ***) Belangwekkend zijn ook de beschouwingen van Oswald Spengler in het tweede deel van „Der Untergang des Abendlands", als hij de Arabische Cultuur bespreekt en op het magische karakter (magie is wil, daad) van het Semitische wijst.

[1]) Zie boven bl. 82—84.

[2]) Zie het boven-besprokene over den Wordenden God, boven bl. 78—81.

*) Zehntes und elftes Tausend, München und Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1920, 312—328.

**) 242—248.

***) 321.

ling maken met Semitische godsdienstigheid. „De God, van wien ik zeide, dat hij voorwerp van verbeelding is, is eeuwen lang voorwerp geweest van geloof, dat resultaat geacht werd van een bovennatuurlijke Godsopenbaring, die haar Semietischen oorsprong in elk opzicht op het voorhoofd draagt." [1]) Het karakter hiervan wordt nader bepaald in de volgende passage, waarin ook ons heden in het oog wordt gevat. „Ook in haar opvatting van grenzen verloochent deze traditioneele religie haar Semietisch karakter niet. De voor altijd vaststaande grens van Schepper en schepsel is voorbeeldig voor de verhoudingen op aardsch gebied. Zij is hetgeen de wereld overzichtelijk maakt, wat de Semiet verlangt. God heeft de grenzen te voren geordineerd en voor immer vastgesteld. Is de onderscheiding naar sexen, volken, klassen Zijn wil, dan spreekt het vanzelf, dat die allen hun eigen taak hebben volgens diens wil. Voor den echten Jood is in bijzonderheden uitgewerkt al wat hij naar den staat van zijn leven in de bijzondere omstandigheden waarin het leven brengt te doen heeft. Vooral christelijke secten hebben het hun taak geacht in dit opzicht in de Joodsche lijn te gaan. Met name de Angelsaksische wereld is er vol van, maar overal in het historisch Christendom is de neiging merkbaar." [2])

Als dit niet te loochenen valt, dan is het geen wonder dat ook nu een reactie moet intreden tegen het Semitisch-gekleurde Christendom. Gedeeltelijk is het niet altijd krachtig zijn der tegenbeweging een gevolg van vast zitten aan het verleden. Aan het eerst geciteerde oordeel voegt dr. v. Senden een noot van dezen inhoud toe: „Het zit diep in velen het Semietisch-religieuse het normatief-religieuse te achten — hetwelk natuurlijk hiermede samenhangt. Het is geenszins onbedenkelijk, waar wij Germanen zijn, die van huis uit grondanders beseffen dan Semieten." [3]) Dit besef, dat inderdaad ons wel intuitief eigen is, wordt onderdrukt door machten en krachten van traditie. Men heeft hier met een zeer samengesteld verschijnsel te doen, waarin de benamingen Arisch en Semitisch wel eenige scherpe lijnen van onderscheid trekken, maar waarbij men velerlei in het oog heeft te vatten. In zooverre blijft de Westersch-moderne wereld innerlijk verwant aan de Semitische, dat zij sterk door willen gestuwd wordt en dat hare belangstellingen op het concrete gericht zijn. De Oosterling van heden is droomeriger en meer tot bespiege-

[1]) 229.
[2]) 247. Sombart in zijn reeds besproken boek heeft een hoofdstuk gewijd aan „Judaismus und Puritanismus". „Puritanismus ist Judaismus", zegt hij en hij zoekt de reden daarvan in een grooten invloed tijdens de 17de eeuw door Joden en Joodsche rabbijnsche literatuur in Engeland uitgeoefend. („Die Juden und das Wirtschaftsproblem", bl. 292—295).
[3]) 229.

lende gevoeligheid geneigd dan de Westersche cultuurmensch met zijn gespannen activiteit in een tastbaar-reëel maatschappelijk bestaan. Dit brengt den laatste dicht bij het Semitische gewaarworden. Er kunnen nog andere motieven werken, in het bijzonder ten aanzien der Godsvoorstelling en de houding tegenover God. In de Joodsche, althans joodsch getinte Godsvoorstellingen onder Christenen blijft iets grootsch getuigen: van een Souvereiniteit en Majesteit Gods, en deze imponeerende Geweldigheid Gods voelt men licht te loor gaan in een Indische pantheïstische onpersoonlijke Gods-beschrijving. [1]) Een der belangrijke punten van discussie in de theologische wereld, waarop later zal worden ingegaan, geldt de tegenstelling dualisme—monisme. Is de zin voor monisme Arisch te noemen, die voor dualisme is zeker Semitisch. En nu, ondanks den Arisch-monistischen aanleg, die in allerlei persoonlijk getuigenis en collectieve strooming in het Christendom de eeuwen door zichtbaar is, hecht zich in onze Westersche wereld een sterke gezindheid tot dualisme, welke niet alleen tot een opgelegde traditie te herleiden is, maar ook wortelt in een persoons-religie als het Christendom principieel schept, terwijl zij door het individualisme van een modernen Tijd versterkt wordt. Er ontstaat een eigen verhouding tot God, en een gevoel van afstand, en in het zedelijk accent dat het Christendom legt wortelt zonde-besef, zoodat een geloofshouding geboren wordt die het Semitische dualisme nadert, ook al kan de inhoud van dit beleven zeer subtiel zijn en Arisch worden genoemd. In ieder geval is het een fijn verwikkeld geheel, en allerminst is het onze meening, dat men de begrippen Semitisch en Arisch als een paar schema's zou kunnen hanteeren.

De bedoeling onzer breede uiteenzetting was om op dit te veel voorbijgeziene probleem de aandacht te vestigen, en op te wekken er zich persoonlijk rekenschap van te geven met het oog op eigen geloovigheid. Van eenig vulgair anti-semitisme is hierbij geen sprake; slechts van een terugdringen van elementen in het Christendom, welke wij noodlottig achten, en een opkomen voor een geloofsleven met een geloofsinhoud, die uit onzen eigen Arischen geestesaanleg, beinvloed door ons leven in een moderne Westersche cultuurwereld, uitgroeit.

[1]) Men denke aan Otto's beschrijvingen van Het Heilige, zie boven bl. 84-85.

HOOFDSTUK V.

DE WAARHEIDSGRONDSLAGEN DER VRIJZINNIGE GODSIDEE.

Terwijl het eerste deel van dit boek bovenal beschrijvend van aard was, een beeld gaf van allerlei Godsvoorstellingen, zal het tweede een bepaalde richting inslaande, voor een vrijzinnige religieuse Godsvoorstelling opkomen. Het velerlei gaat daarmee wijken voor het éène, waarvoor wij meenen te mogen pleiten. 't Gaat er om zich rekenschap te geven, hoe menschen van onzen tijd, wanneer zij krachtens een modern levensbesef denken en gelooven zich hun Godsidee kunnen vormen. Daartoe zal heel wat van hetgeen in het voorafgaande beschreven en besproken is geworden, dienstig kunnen zijn, want al was het daarbij allereerst te doen om een overzicht te geven, toch is in een kritisch inzicht wel reeds eenigermate uitgekomen wat wij meenden daarin te moeten afwijzen, en wat ons het meest houdbare leek. Het laatste hoofdstuk over Semitische en Arische geloovigheid b.v. kon geen twijfel overlaten in welke richting ons denken en gevoelen gaat.
Stellen wij ons nu tot taak om den opbouw eener vrijzinnig religieuse Godsvoorstelling te gaan geven, dan hebben wij daarvan allereerst het fundament bloot te leggen. En dan stellen wij tegenover de deductieve methode der orthodoxie de inductieve der vrijzinnigheid. In deze tegenstelling ligt een principieel onderscheid aangegeven. De deductieve methode meent geloofswaarheid te kunnen afleiden uit een historisch gegeven: God heeft zich kenbaar geopenbaard, de geloovigen hebben dit in dankbaarheid te aanvaarden. Er is een bijbelsche uitspraak, die voor de orthodoxie klassiek is geworden, n.l. de aanhef van den Hebreeënbrief: „God, voortijds veelmalen en op velerlei wijze, tot de vaderen gesproken hebbende door de Profeten, heeft in deze laatste dagen tot ons gesproken door den Zoon." De Christus na de profeten; zij tezamen de getuigen Gods. De jonge Christenheid heeft zich als de erfgename van het Jodendom gezien, en het heil was uit de Joden. De latere Christenheid heeft zich van deze gedachte nooit losgemaakt, en zoodoende schoof zij alle andere Godsopenbaring terzijde en leerde de unieke zelfbetooning Gods in Israel, welke haar hoogtepunt bereikte in de zending van Zijnen Zoon tot verzoening der zonden. Dit voor het rechtzinnig geloofsbesef vaststaande, gaat het die openbaring ont-

leden en dan weer in voorstellingen samenvatten. Zoo doende volgt de orthodoxie een deductieve methode.
Nu kan de vrijzinnige dit standpunt niet innemen, omdat het voor hem — hetgeen wij niet verder behoeven te betoogen — allerminst vaststaat, dat aldus God zich geopenbaard heeft; in één religie te kennen, de christelijke. Zijn kritisch standpunt ten aanzien van den bijbel maakt het hem onmogelijk, om met een beroep op de uitspraken der Schrift, te verklaren dat men uit de Schrift de waarheid omtrent God heeft af te lezen. Hij moet heel anders te werk gaan, zal hij zich een voorstelling van God vormen. Allereerst kan hij zich niet op het kleine steunvlak plaatsen van de waarheid in één godsdienst gegeven; hij moet universeeler zich orienteeren en vragen, wat ook andere religies verkondigen. En ten tweede zal hij zijn uitgangspunt moeten vinden in hetgeen de waarneming van eigen en anderer leven hem aanbiedt ter overdenking. Dit juist is het karakter der inductieve methode op godsdienstig gebied, dat geloovigen bij zichzelven beginnen en zich afvragen, wat de wereld en het menschenbestaan hem verkondigen van God. Zij zullen hun levensindrukken in overwegingen verwerken; zij zullen hun gewaarwordingen door bezinning heen zien uitkomen bij een voorstelling Gods. Echter, hoe bespiegelend deze misschien moge worden, de beschouwing vindt haar oorsprong in aanschouwing. Van uit het zichtbare kan worden opgeklommen tot het Onzienlijke. De kosmos, de historie, het leven zullen aanwijzingen moeten geven, wat wij van God hebben te denken. Dit gezichtspunt is door Goethe uitgedrukt in een dikwijls aangehaald gezegde: „Wer will in's Unendliche schreiten, der geh' ins Endliche nach allen Seiten"; terwijl niet minder treffend is het getuigenis van Georg Stefan: „Das Erlebnis des Weltalls beginnt auf der Strasze und endet im Unendlichen." Men beginne dus van eigen huis uit God te zoeken. En wat dan voor het religieus bewustzijn als waarheid omtrent God begint vast te staan, dat wordt den mensch geloofsverzekerdheid. Dezen weg inslaande, kiest de vrijzinnigheid de inductieve methode.
Verschil van methode is principieel van diepere beteekenis dan verschil van inhoud. Dit zal op allerlei gebied van wetenschap meermalen blijken, het is ook van insnijdend gewicht ten aanzien van het geloofsleven en de daarin wortelende Godsvoorstelling. Het kan heel goed zijn, dat men in inhoudsbepaling van geloof elkaar sterk nadert, dat men zoowel van vrijzinnige als orthodoxe zijde zelfde gewaarwordingen kent en gedachten koestert over God en eerbied heeft voor Christus, dat men van beide zijden met piëteit doordringt in den bijbel en dat menige uitspraak naar alle kanten gezaghebbend is; maar dat men toch op een verschillenden bodem staat. Dit vormt

het cardinale verschil. Bij allen wensch om het overeenkomstige op te merken, kan men toch nooit tot de conclusie komen, dat het eene aan het andere gelijk is. En onvermijdelijk is het om elkanders methode, wanneer men die doorziet, te bestrijden.
Tegen de vrijzinnige houding, waarbij de geloovige uitgaat van waarneming en ervaring, welke hij denkend en gevoelend verwerkt, zal men altijd het bezwaar hooren inbrengen dat het subjectief is en niet dan tot betrekkelijke, veranderlijke waarheden leidt. Dit lijkt een afdoend bezwaar, dat zóó sprekend wordt uitgebeeld, dat men den sprong doet naar het schijnbaar tegenovergestelde standpunt: dat de waarheid gegeven is. Wij zeggen wel met opzet schìjnbaar tegenovergestelde, want ook waar men de werkelijkheid Gods zegt te hebben ontvangen — hetzij men gelijk het Protestantisme doet de Heilige Schrift tot norm stelt, hetzij men gelijk het Katholicisme aanbiedt de voortgaande openbaring Gods in de door Christus ingestelde Kerk hieraan als gelijke bron van gezag toevoegt —, onvermijdelijk blijft tenslotte de aanvaarding hiervan in den individu, die zich aan Schrift of Kerk onderwerpt. De overgave aan een Autoriteit is altijd een subjectieve daad. Zelfs waar men zoogenaamd blindelings zich voegt, is die blindelingsche volgzaamheid, hoe zij ook moge gewekt zijn, een persoonlijke bereidheid. Wat men daarmede beaamt, beaamt men zelf.
Er is feitelijk geen loskomen van zichzelf als uitgangspunt mogelijk, en een der dingen welke op het gebied van 't geloofsleven noodig zijn, is het zien der consekwenties hiervan. Als het verwijt van subjectivisme wordt ingebracht, dan doen zich allerlei vragen voor: welke de verhouding is van het subjectieve tot hetgeen in onderscheid daarvan het objectieve wordt genoemd, en wat men heeft te denken van het standpunt, dat de objectiviteit zichtbaar acht in Kerk of Schrift. Het laatste decreteert zijn bestaansrecht, maar kan nooit meer doen dan verwijzen naar die Kerk of die Schrift, welke dit verklaren. Pauselijke decreten of bijbeluitspraken worden aangehaald, maar het beroep op een persoon of een instituut, die zelf apodictisch hun hoogste autoriteit afkondigen, is toch nooit te aanvaarden. Wanneer men een woord uit den Timotheusbrief: „Al de Schrift is van God ingegeven, en is nuttig tot leering, tot wederlegging, tot verbetering, tot onderwerping" [1]) aldus leest, dat hiermee elke uitspraak gezaghebbend wordt, dan komt toch de twijfel boven, of het recht bestaat iets van zichzelf te zeggen, waaraan een ander zich moèt onderwerpen. Zonder aarzeling zeggen Protestanten, dat al moge de Katholieke Kerk honderdmaal 's daags verklaren het heilsinstituut te zijn, door Christus gesticht, zij dit in de verste

[1]) 2 Timotheus 3 : 16.

verte niet aanvaarden, omdat deze pretentie in ieder geval buiten die verklaring om aannemelijk moet worden gemaakt. Maar waarom oordeelen zij dan niet op dezelfde wijze over de Heilige Schrift? Waarheid is op een gansch andere wijze te demonstreeren, en kan niet buiten subjectieve verzekerdheid omgaan. Als men eenmaal de praemisse aanvaardt, dat hetgeen men zelf gelooft niet subjectief maar objectief vaststaat, dan kan men onbeperkt verder gaan en een systeem gaan bieden, dat logisch in elkaar sluit. Dan rijst er wel een grootsch Protestantsch systeem, zoo goed als een grootsch Katholiek systeem, maar elkaar verketteren ze omdat er voor twee waarheidssystemen op het standpunt eener éénige waarheid geen plaats is. Dit is een tragisch schouwspel in de christelijke geloofswereld, waarbij de conclusie gewettigd is, dat de praemissen niet deugen: verzekeringen zijn nog geen waarheden. Bovendien kan men in dezen eindeloos verder gaan, en buiten het Christendom ook allerlei waarheidsverzekerdheid opmerken — men denke b.v. aan het Mohammedanisme, dat later dan het Christendom ontstaan ook boven het Christendom zich verheft. Iemand kan anderer verklaringen gemakkelijk smadelijk afwijzen, maar moeilijk overtuigend bewijs leveren, dat juist de eigen verklaring wel gerechtvaardigd is.
Kan dus niet het objectieve in den gangbaren zin worden gehandhaafd, aangezien de beweringen daaromtrent op een illusie berusten, dan moet men dieper doordringen in het karakter van het subjectieve, met name op het geloofsterrein. Het gaat om de vraag naar waarheid. En wil men hierop ingaan, dan moet men zich rekenschap geven van hetgeen kennen der werkelijkheid is. Zoo toch is waarheid te definieeren, dat zij is het mènschelijke kennen van werkelijkheid. Met twee factoren heeft men te doen: menschelijke bewustheid èn werkelijkheid, waartusschen een verband bestaat. Waarheid is een levensverhouding van den mensch tot een door hem gekende werkelijkheid. Hoè die verhouding is, is een teer punt. 't Is zeer zeker niet onder het beeld te brengen, door een eersten indruk gewekt: dat hier de mensch staat en daar het andere, het leven of de wereld of God of wat ook; er is een samengesteld geheel van ontvangst en inwerking, dat openbaar wordt als een proces. Wij kunnen onderscheiden een buiten den mensch bestaande werkelijkheid en den mensch zelf, waartoe allerlei waarneming dringt, maar wij kunnen deze niet scheiden. Bij een nauwkeurig overzien en inzien bemerkt men dat de mensch, die schijnbaar van buiten af indrukken ontvangt, bezig is van binnen uit gestalte te geven aan de werkelijkheid, die zich aan hem kennen doet.
Sedert Kant zijn onderzoekingen heeft ingesteld over den aard en de grenzen van het kennen, sedert hij — zij het in navolging van

vooral Engelsche voorgangers — de grondslagen der wijsbegeerte heeft blootgelegd, kan men niet meer naief en onkundig de werkelijkheid buiten den mensch stellen, en zal men met voorzichtigheid het begrip waarheid dienen te hanteeren. Voordat men zich op het gebied van geloofswaarheid begeeft, is het geraden zich eerst in meer algemeenen zin omtrent waarheid inzichten te verschaffen. Uit den aard der zaak is het in een kort bestek hoogstens mogelijk enkele hoofdlijnen te trekken. Elk boek over de kennistheorie zal doen zien, hoevele zwaar-verwikkelde problemen er op dit gebied liggen.
Wij gaan uit van een verklaring van Kant: „Alle unsere Erkenntniss hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen." Drie dingen dus worden achtereenvolgens genoemd: zinnen, verstand, rede. De voorstelling is, dat het kenproces begint met zintuigelijke waarneming; dat het waargenomene wordt doorgegeven aan het verstand, waarvan hier ter plaatse overigens niets verder wordt gezegd; en dat er een hoogste bewerking van kennis plaats vindt door de rede. De rede is het hoogste geestesvermogen van den mensch, dat de strekking heeft om tot concepties van eenheid te komen.
Over de verhouding van verstand en rede zullen wij het beste verder op wat kunnen zeggen, maar beginnende met het begin moeten wij allereerst nadruk leggen op het feit, dat Kant het zintuigelijk waarnemen voorop stelde, en er in verband met de werkzaamheid van het verstand volle licht op liet schijnen. Chamberlain, in een studie over Kant [1]) vestigt de aandacht op het feit, dat een der eerste werken van hem gewijd was aan de vraag naar den „Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raume", en dat het levenswerk van Kant feitelijk wortelt in de vraag: Hoe verhoudt zich rechts tot links? [2]) Dit is inderdaad treffend, dat Kant niet speculatief uitgegaan is van een of andere idee van het Alomvattende, maar dat hij vlak bij zichzelf om zich heen heeft gezien en dan voortdurend vragende: Hoe kan dìt zijn, hoe moet dât begrepen worden, komt tot zijn ideeën van wat aan alle waarneming voorafgaat en wat boven alle verstandskennen uitgaat. Hij heeft hiermede zich losgemaakt van de wijsgeerige strooming van rationalisme, die hem voorafging, waarin men

[1]) „Immanuel Kant, Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk", een reeks voordrachten over Goethe, Leonardo, Descartes, Bruno, Plato, die uitloopen op een zeer uitvoerige studie over Kant.
[2]) 3te Auflage 1916, S. 657.

het waarnemen voorbijzag. [1]) Tegelijkertijd heeft hij zich tegen een andere eenzijdigheid gekeerd, welke als het ware zwoer bij het zintuigelijk waargenomene en daarmee vastliep in een empirisme. [2]) Hij wilde juist een verband leggen tusschen uitgangspunt en voortgang. Uitgangspunt veronderstelt voortgang, want wat zou de waarneming zijn zonder de verwerking er van in het bewustzijn? Aanschouwingen zonder begrippen zijn blind, begrippen zonder aanschouwingen zijn leeg, dit is de gedachtegang van Kant; men kan om het Germanisme „aanschouwingen" te vermijden zeggen, dat waarnemingen alleen geen uitzicht bieden en dat gedachten een inhoud moeten ontleenen aan de waarneming. Het verstand voegt samen, wat het waargenomene aan indrukken opwekt. „Die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewustsein vereinigen." [3])

De geest dan verwerkt. Maar hoe? Op dit punt zijn talrijke onderzoekingen ingesteld geweest; daaraan heeft een groot denker àl zijn aandacht gewijd jaren lang, zijn leven lang, en het resultaat is geworden, dat hij enkele dingen wel voor goed, naar mag worden verwacht, heeft vastgesteld.

In de eerste plaats vestigen wij de aandacht op zijn beschouwingen over een a priori. Deze leer van een „vóór-af" wil duidelijk maken, dat men de dingen niet kan nemen als in zichzelf bestaande, en dan nog wel zooals zij ons schijnen te zijn, maar dat de menschelijke geest blijkbaar van zulk een structuur is, dat hij aan die schijnbaar buiten hem staande dingen vorm geeft. Als men zich dit a priori goed bewust is, zal men bemerken dat dit van ingrijpende beteekenis wordt. Onze menschelijke geest weerspiegelt de werkelijkheid niet, zóó dat onze indruk de realiteit waarborgt, die in den spiegel gezien wordt. Dit beeld is misleidend, daar de geest zelf iets doet en niet passief weergeeft. Wil men iets van dat beeld behouden, omdat het zoo vaak gebruikt wordt, dan kan men even denken aan een bol of hol geslepen spiegel, die op een bijzondere, eigen, wijze reproduceert,

[1]) Der Satz aller ächten Idealisten, von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: „alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts, als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit." Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „alle Erkenntniss von Dingen aus bloszem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit." — Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (herausgegeben von J. H. von Kirchmann) 141.

[2]) Naar twee zijden heeft Kant front gemaakt: tegen de rationalisten (er loopt een lijn over Aristoteles, Augustinus, Descartes, Spinoza, Leibniz) en tegen de empiristen (vooral het 16de en 17de eeuwsche Engelsche empirisme van Bacon, Locke, Hume was Kant welbekend).

[3]) Prolegomena zu einer jedigen künftigen Metaphysik (uitg. von Kirchmann) 58.

maar beter is het 't beeld in dit verband geheel prijs te geven, want men moet beseffen dat de menschelijke geest een zelfstandige kracht is. Kant is tot de overtuiging gekomen, dat de waarneming niet uit zichzelve bestaat en zeker geen begrippen voortbrengt, maar dat zij iets tot grondslag heeft. Dit is de denkende geest, die niet door waarneming ontstaat, op haar niet berust, maar zelfstandig te werk gaat, een noodzakelijkheid van algemeen dwingende geldigheid oplegt aan wie waarneemt en denkt. Een van de hoofdstukken in zijn „Kritik der reinen Vernunft" handelt over deze verhouding. [1]) De zuivere verstandsbegrippen hebben niets empirisch aan zich, maar zijn voorwaarden voor een mogelijke waarneming. Wanneer elke afzonderlijke voorstelling op zichzelf stond, zou er nooit zoo iets als kennis ontstaan, d.i. een geheel bieden van met elkaar vergeleken en verbonden voorstellingen. Maar gelijk de blik de veelvoudigheid in éénen samenvat in een synopsis, zoo grijpt het verstand al het waargenomene samen in een synthesis. [2]) Wat men eigenlijk constateeren kan, is dat de begrippen a priori — de synthètische begrippen a priori, gelijk Kant ze noemt — de waarneming maken tot wat zij is. [3]) De menschelijke geest herschept op deze wijze de werkelijkheid, die zich aan hem voordoet, tot wat zij hem zijn zal.

Mischien is deze zienswijze het gemakkelijkst te vatten, als men naar analogie denkt aan onze lichamelijke wijze van zien. Wij zien overeenkomstig de structuur van ons oog. Wij zien de ruimte in drie afmetingen, maar wij kunnen het ons toch wel denken, dat wezens met een anders gebouwd oog op een andere wijze de werkelijkheid moeten waarnemen. De niet principieele maar gradueele verschillen, het ontbreken van bepaalde vermogens als het waarnemen van kleuren, wijzen in deze richting. Houdt men de voorstelling vast: De mensch zièt op zíjne wijze, dan is het niet moeilijk daaraan deze te verbinden: De mensch dènkt op zíjne wijze. En de werkelijkheid is, gelijk men ze ziet met het oog, en denkt met den geest. Men kan

[1]) Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung.

[2]) Synopsis is de samenvattende blik op een velerlei; Synthesis is de samenvattende gedachte van een velerlei. „Ich verstehe unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen". (Kritik der reinen Vernunft, 70).

[3]) „Wenn es mithin reine Begriffe a priori gibt, so können die zwar freilich nichts Empirisches enthalten. Sie müszen aber gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein; darauf kann allein ihre objektive Realität beruhen". (Kritik der reinen Vernunft, 83).

„Hieraus folgt nun folgendes Resultat aller bisherigen Nachforschungen: alle synthetische Grundsätze *a priori* sind nichts weiter, als Prinzipien möglicher Erfahrung und können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen, als Gegenstände der Erfahrung, bezogen werden" (Prolegomena, 68).

zich het ingrijpende van deze beoordeeling nauwelijks groot genoeg voorstellen. Er is meermalen gesproken van de Copernicaansche wending in de wijsbegeerte, door Kant te weeg gebracht. Gelijk Copernicus een nieuwen kijk gaf op het heelal, een andere verhouding stelde tuschen de aarde en de haar omringende hemellichamen dan algemeen aanvaard werd, zoo heeft Kant dat gedaan ten aanzien van de buiten-werkelijkheid voor den mensch en dien mensch zelf. Niet twee gescheidenheden zijn deze, maar één in wezen, en te kennen van uit den mensch, die krachtens zijn geestesgeaardheid de werkelijkheid ordent.

Op een bepaald punt komt de a priori-beschouwing van Kant duidelijk tot uiting, en daarom noemen wij het in de tweede plaats als karakteristiek voor zijn kennisleer. Het geldt zijn voorstellingen van Tijd en Ruimte. Deze zijn hem Anschauungsformen. Hieronder verstaat hij, dat de mensch krachtens zijn geestesgeaardheid de werkelijkheid waarneemt in verhoudingen van tijd en ruimte. Hìj kan niet anders, terwijl een ander wezen wellicht op een andere wijze waarneemt. De mensch beleeft gebeurtenissen in opeenvolging van momenten, welke hij van elkander onderscheidt, die hij na elkander beleeft in een onafgebroken reeks. De mensch neemt de dingen eener uitwendige werkelijkheid zintuigelijk waar in een drie-dimensionale verhouding, hij kan niet anders dan aldus de wereld aanschouwen. Dat nu zijn Anschauungsformen, waarin — om een beeld te gebruiken ter verduidelijking — de werkelijkheid buiten den mensch in den mensch wordt opgevangen. Wat die werkelijkheid zelve is — hierop komen wij later terug — weet niemand, kan niemand weten. Wij kunnen alleen constateeren, hoe zij ervaren wordt. Kant heeft in zijn „Kritik der reinen Vernuft" eenige hoofdstukken geschreven over de Ruimte en over den Tijd, en geeft daarin een betoog ten gunste zijner beschouwingen, dat voor beide grootendeels parallel loopt. Hij begint met de vraag te stellen, of tijd en ruimte werkelijke wezens zijn of slechts bepalingen, en dan vraagt hij verder: bepalingen, welke aan dingen op zichzelf toekomen òf bepalingen die aan den vorm der aanschouwing verbonden zijn en dus van de subjectieve gesteldheid van het menschelijk gemoed afhankelijk zijn? Zijn antwoord wordt dan in eenige stellingen gegeven, waarin hij betoogt, dat ruimte geen empirisch begrip is, aan waarneming ontleend. Aan het feit, dat men dingen op verschillende plaatsen in de ruimte kan denken, ligt reeds een voorstelling van ruimte ten grondslag. Deze is een noodwendige voorstelling a priori, zij is niet weg te denken. Er is ook slechts de voorstelling van één ruimte; wanneer men van ruimten spreekt, bedoelt men beperkingen in de ééne ruimte. Deze wordt voorgesteld als een oneindige grootte. Hij

komt dan tot deze conclusies: a) Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgendeiniger Dinge an sich oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d.i. keine Bestimmung, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauungen abstrahierte. — b) der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äuszerer Sinne, d.i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äuszere Anschauung möglich ist." — Betreffende den Tijd worden stellingen gegeven, die parallel loopen aan die over de ruimte, waarna weer eenige conclusies volgen: a) Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen ihrer Anschauung abstrahiert. — b) Die Zeit is nichts anders als die Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Sie kann keine Bestimmung äuszerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage u.s.w., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande. — c) Die Zeit ist die formale Bedingung a priori *aller* Erscheinungen überhaupt. Der *Raum* als die *reine* Form der *äuszeren* Anschauung ist Bedingung a priori blosz aller *äuszeren Erscheinungen*. Weil aber alle Vorstellungen, sie mögen nun äuszere Dinge zum Gegenstand haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören, und weil dieser innere Zustand unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit steht, so ist *die* Zeit eine Bedingung a priori von *aller Erscheinung* überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äuszeren Erscheinungen. . . . Die Zeit ist lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d.i. sofern wir von Gegenständen affiziert werden) und an sich, auszer dem Subjekt, nichts.

De strèkking dezer beschouwingen over Tijd en Ruimte zal uit dit overzicht wel duidelijk zijn. In verband met een a priori in den mensch, dat aan al zijn waarnemingen ten grondslag ligt, vestigt Kant de aandacht op deze twee groote gegevens die schijnbaar op zich zelf staan, buiten den mensch, onafhankelijk van hem werkelijkheden zijn — gelijk eens ieders eerste indruk zijn zal. Hij betoogt dat dit juist niet het geval kan zijn, en dat de mensch krachtens zìjn wezen aldus in tijd en ruimte de verschijnselen-wereld waarneemt. Tijd en ruimte zijn geen zelfstandige dingen, maar zijn aanschouwingsvormen van den mensch. Zij zijn a-prioristisch; zij bestaan vòòr de verschijningen. Wij meenen op het bijzondere van dit feit te mogen wijzen, ook al zou het kunnen zijn dat Kant's beschouwin-

gen omtrent tijd en ruimte, of één van beide, aan te tasten zijn. Na hem, terwijl men wel zijn leer van het a priori aanvaardde, zijn ernstige bedenkingen gerezen tegen zijn opvattingen omtrent een van beide punten. Vóór hem hadden ook denkers zich met deze problemen bezig gehouden en sommigen reeds de idealiteit van den tijd geleerd, zelfs reeds in de klassieke oudheid. Merkwaardig zijn de beschouwingen in onze dagen van den Franschen philosoof Bergson, die ruimte-waarneming in verband brengt met den bouw van het intellect, en de tijd-voorstelling met dien van instinct en intuitie in den mensch. [1]) Ook dan blijven echter de kennistheoretische inzichten wijzen in de richting van Kant's leeringen omtrent de kennis der werkelijkheid van uit den mensch. Waarheid is menschelijk geordende kennis.

Nemen wij nog een gegeven uit de wijsbegeerte van Kant op, dan vestigen wij even de aandacht op zijn kategorieën-leer. Het woord kategorie beteekent uitspraak en heeft in de wijsbegeerte de beteekenis gekregen van den vorm, waarin de kennis datgene, wat waargenomen wordt, onderbrengt. Anders gezegd: het waargenomene wordt in den geest in bepaalde vormen gerangschikt. Dit is een kwestie van ordening, welke echter niet willekeurig geschiedt, maar door den menschengeest als een noodzakelijkheid wordt ervaren. De grondvester der kategorieënleer is Aristoteles geweest, terwijl vóór hem Plato ook reeds onderscheidingen gemaakt had als tusschen het zijnde, het gelijke, het veranderende en het blijvende. In de kategorieën worden uitspraken gedaan omtrent de werkelijkheid; zij zijn dus beschrijvingen van waarheid. Kant legt den nadruk, en daarom hebben wij er melding van te maken in verband met zijn kennisleer, op het aprioristisch karakter er van. [2]) Het verstand kan niet anders te werk gaan dan ze toe te passen, als het in aanraking komt met de waargenomen werkelijkheid. Kant spreekt ergens van de kategorieën „als die wahren *Stammbegriffe* des reinen Verstandes". [3]) Het verstand, krachtens deze noodwendige actie maakt

[1]) De relativiteitstheorie van Einstein houdt zich niet met het philosofisch probleem bezig, maar heeft de strekking een nauwer verband te leggen tusschen tijd en ruimte, zoodat Minkowski een vier-dimensionale natuurkunde heeft opgebouwd, waarin de drie afmetingen der ruimte met den tijd als vierde worden verbonden. Er wordt ook reeds gesproken van een n-dimensionale ruimteleer. Noch tijd noch ruimte zijn absolute onveranderlijke grootheden, maar zijn afhankelijk van den waarnemer in zijn opvatting, daarom zijn beide relatief. De relativiteit van den tijd is de ontdekking van Einstein (zie o.a. Fritz Beer „De relativiteitstheorie van Einstein).

[2]) Dr. J. D. Bierens de Haan zegt in zijn boek „Menschengeest", bl. 44: „De kategorieën zijn specifieering van den wortel der theoretische rede, die het volstrekt a priori aller kennis is."

[3]) Kritik der reinen Vernunft, 73.

eerst de werkelijkheid tot een gekende werkelijkheid. Hij heeft twaalf kategorieën opgesomd, in vier hoofdgroepen verdeeld, een ordening waaraan wel door navolgers het een en ander veranderd is om tot nog juister voorstellingen te komen, maar waarvan het beginsel onaangetast is gebleven. [1])

Vat men nu het geheel der gegeven beschouwingen samen, dan komt men tot de karakteriseering van Kant's philosofie. Zelf heeft hij ze kritische en transcendentale wijsbegeerte genoemd. In den eersten term ligt het uitgangspunt besloten; Kant is de groote vrager van den nieuwen tijd geweest. „Wie ist reine Mathematik möglich?", „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?", „Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?", deze zijn de vragen, welke hij achtereenvolgens in zijn „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik" stelt. Kritisch ontleedt hij, hij zoekt een zuiver uitgangspunt, omdat hij heeft opgemerkt dat dit in de wijsbegeerte te vaak ontbreekt, en men dan tot willekeurige resultaten komt. Bij dit kritisch onderzoek nu komt hij tot de tweede genoemde voorstelling, waarnaar hij zijn philosofie een transcendentale noemt. Transcendentaal beteekent iets gansch anders dan transcendent, een woord veel meer gehoord. Transcendent is wat de waarneembare wereld overschrijdt, te boven gaat. Zoo wordt het in de wijsbegeetre en de theologie verstaan, en Kant bezigt het woord, als hij het heeft over de postulaten der praktische rede, de voorstellingen van eeuwigheid en God, wanneer men grijpt naar de onkenbare „Dinge an sich", datgene wat in zichzelf iets kan zijn, maar voor den menschelijken geest ontastbaar is. Het transcendentale is iets gansch anders; het geldt de veronderstellingen van het kenbare. Hoe kan men kennen?, dit wordt een echt Kantiaansch vraagstuk, waarbij gewezen wordt op de grondslagen van den menschelijken geest. Chamberlain heeft het onderscheid bijzonder duidelijk gedemonstreerd. „Den Unterschied zwischen transcendental und transcendent können wir leicht in eine Allegorie fassen: das Transcendentale ist das Gebiet diesseits aller Erfahrung, das Transcendente ist das Gebiet jenseits aller Erfahrung; das Transcendentale sucht die Bedingungen festzustellen, unter denen die Erfahrung stattfindet, Erfahrung ist ihr Endziel; dagegen nimmt das Transcendente von der Erfahrung aus seinen Flug, um in dem, was jenseits der Erfahrung liegt, Auf-

[1]) Kant's „Tafel der Kategorieen" in de „Kritik der reinen Vernunft" is aldus opgesteld: 1) Der *Quantität*. Einheit; Vielheit; Allheit. 2) Der *Qualität*. Realität; Negation; Limitation. 3) Der *Relation* der *Inhärenz* und Subsistenz (substantia et accidens); der *Kausalität* und Dependenz (Ursache und Wirkung); der *Gemeinschaft* (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden). 4) Der *Modalität*. *Möglichkeit* — Unmöglichkeit; *Dasein* — Nichtsein; *Notwendigkeit* — Zufälligkeit.

schlusz über Wesen und Bedeutung dieser unserer Erfahrung zu erlangen." [1]) De transcendentaal-philosofie is, gelijk wel reeds gebleken is, bovenal kennisleer en geen metaphysica, welke laatste zich verdiept in de vragen van het transcendente. Ook al heeft Kant zich daarmede bezig gehouden, zijn wereldbeteekenis ligt in de behandeling van het eerste, en elke Kant-studie leidt in de eerste en in de laatste plaats daarheen. In zooverre is zijn metaphysica ten nauwste verbonden aan zijn uitgangspunt, dat hij de voorstellingen van God, vrijheid en onsterfelijkheid — de drie groote transcendente gegevens zijner metaphysica — tot geen realiteiten maakt, door den mensch waar te nemen, maar tot regulatieve ideeën, waarheden waarin deze noodwendig gelooven moet krachtens het uitgangspunt zijner wereld-waarneming, bovenal zijner levenservaring.

De voorstellingen van een a priori en van een transcendentaal-leer hangen nauw samen. Het verkondigen van een a priori is het constateeren dat de menschengeest te voren de waar te nemen werkelijkheid in vormen van aanschouwing brengt; in de transcendentaalleer, waarin weer de kategorieën-leer rust, wordt gewezen op de noodwendigheid van bepaalde constructies. „Nun zeigen sich merkwürdigerweise — zegt Kant in een hoofdstuk „Idee der Transzendental-Philosophie"[2])— unter unseren Erfahrungen solche Erkenntnisse, die ihren Ursprung a priori haben müszen und die vielleicht nur dazu dienen, um den Vorstellungen unserer Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Wenn man aus den ersten alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisze ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung, entstanden sein müszen; denn sie machen, dasz man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens sagen zu können glaubt, als blosze Erfahrung lehren würde, und dasz Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit enthalten, dergleichen die blosz empirische Erkenntnis nicht liefern kann." [3]) In de transcendentaalphilosofie worden de algemeenheid en noodwendigheid van oordeelen, die anders in de lucht zouden hangen gewaarborgd; dit is de opvatting van Kant. Tegelijkertijd blijven het waargenomene en de geest ieder in zichzelf in hun bestaan onaangetast, en krijgt men dus de tweeledigheid van het subjectief-objectieve als onverbrekelijk één aangewezen. Kennis ontstaat in de transcendentale verbinding van wat de geest schept en de waargenomen werkelijkheid aanbiedt.

[1]) Kant 724.
[2]) Het eerste hoofdstuk van zijn „Kritik der reinen Vernunft" begint met een inleiding over de transcendentaal-philosofie.
[3]) 11.

Dit alles houde men zich goed voor oogen, wanneer men zich rekenschap geeft van het waarheidsprobleem op godsdienstig gebied. Opzettelijk zijn wij er op ingegaan, omdat het van groot belang is inzicht te hebben in hetgeen geschiedt, wanneer de mensch zich God als werkelijkheid denkt. Het Objekt zijner kennis is voor hem slechts bestaande in den vorm, waarin zijn eigen geest in staat is de Werkelijkheid in zich op te nemen. Hetzij hetgeen hij opneemt een stuk natuur, een stuk geestesleven of de allerdiepst liggende Geest der Werkelijkheid is, nooit komt de mensch los van zichzelf. Wij konden terzijde laten de specifieke opvattingen van Kant omtrent God, omdat het ons niet te doen was om den inhoud van een godsdienstige overtuiging, maar ingescherpt moest worden een besef van den bodem, waarop men staat. Juist, wanneer het vrijzinnig geloofsstandpunt een andere methode volgt dan het rechtzinnige om waarheid te bereiken omtrent God; als het oordeelt dat de deductieve methode, waarbij men uit een op bovennatuurlijke wijze geboden Werkelijkheid meent de waarheid te kunnen aflezen, gewraakt moet worden, dient hierin een juist inzicht te bestaan. Een vrijzinnig geloovige kan tot geen andere conclusie komen, dan dat de mensch krachtens zijn wezen en naar gelang van zijn wézen waarheid leert kennen, ook betreffende het groote mysterie Gods. Hierin zitten consekwenties, welke nader zullen blijken, daar zij rukken aan het standpunt van een éénige, volkomen openbaring Gods.
Terwijl wij datgene, wat God voor den mensch wordt, later zullen dienen te bepalen, moet nu eerst die mensch zelf nog nader worden aanschouwd. Aangaande zijn wijze van kennen zijn enkele dingen op te merken. Maar alvorens dit te doen is het goed nog even terug te komen op het verwijt, van orthodox standpunt tot de vrijzinnigheid gericht, dat deze de waarheid haar objectiviteit ontneemt, ze louter subjectief maakt. Wat verstaat men daaronder? Dat waarheid persóónlijk wordt? Het is onvermijdelijk, maar dit beteekent niet dat zij willekèurig-persoonlijk wordt. En toch is dit feitelijk de voorstelling bij degenen, die huiveren voor een vrijzinnig waarheids-besef, in het bijzonder op godsdienstig gebied. De verbeelding stelt zich onbeheerschte, wijl niet te beheerschen, grilligheid voor. Dit nu is een onnoodige ongerustheid, en zoo het geen ongerustheid is maar een gaarne gehanteerd middel van bestrijding, een ongeoorloofde handeling. Al doet een mensch zijn subjectiviteit niet teniet, deze is juist op ons standpunt — als men de waarheid ziet als een verhouding tusschen subject en object — in het objectieve verankerd. Het is een dwaas-naief meenen, als zou een mensch volkomen vrij maar iets gelooven of niet gelooven, een Godswerkelijkheid verzinnen en weer prijsgeven. Hij is gebonden aan de structuur van zijnen geest,

die hem in verbinding brengt met den Geest, die gansch de werkelijkheid doordringt. Er is zeker onderscheid tusschen de voorstellingen, welke menschen in verschillende tijden, in verschillende werelddeelen, onder verschillende omstandigheden hebben, maar treffend is het op te merken dat zij toch ééne richting uitgaan, dat er altijd is de opklimming van uit het aardsche naar het Transcendente, het peilen van het Onzienlijke in het zichtbare, dat zelfde gewaarwordingen van afhankelijkheid, toenadering, aanbidding zich doen gelden. De gemeenschappelijkheid van menschen als menschen, zoo goed als men hetzelfde kan veronderstellen omtrent dieren, heft boven het subjectieve uit. Niet ten onrechte toch wordt van soort en van verwantschap gesproken. Er is een transsubjectiviteit, die te ééner zijde naar de soortgenooten, van gelijke geestelijke structuur, leidt; te anderer zijde, hetgeen nog meer beteekent, inleidt in de wereld van het objectieve, het méér dan menschelijke. Zoo dit niet bestond zou inderdaad geenerlei zekerheid ter wereld kunnen bestaan, en zou alle vertrouwen, dat een ieder in zijn begrijpen en weten stelt, het vertrouwen waarvan ook wetenschap uitgaat als zij haar moeizame pogingen doet om werkelijkheid te leeren kennen, niet dan waan zijn. Als wij niet meer aanvaarden kunnen, dat onze menschelijke geest aangelegd is op het kennen van werkelijkheid, dan is het met ons gedaan. Een van de groote dingen, waarvoor men Kant dank mag brengen, is dat hij met zijn schijnbaar losmaken van de waarheid, omdat hij bij het subject begon, tenslotte de subjectieve waarheid in haar algemeen-menschelijk karakter, gegrond in het wezen van alles, vast verankerde. Wie subject zegt, zegt object; en wie het object aanschouwt, staat midden in de gesteldheid van het subject. —

Wat die gestèldheid nu betreft, hebben wij het een en ander na te gaan dat niet van wijsgeerig-bespiegelenden, maar van psychologisch-zaakkundigen aard is. De mensch is geestelijk wezen, waarin denken, voelen en willen plegen te worden onderscheiden. Door Brentano is in plaats hiervan een andere onderscheiding voorgesteld, tusschen voorstellen, oordeelen en zich interesseeren, maar de veel oudere omschrijving is populair, en zal niet licht weggevaagd worden. omdat een ieder direct iets beseft van de drie gesteldheden. Ernstig bezwaar bestaat er ook niet tegen, wanneer men voldoende begrijpt dat van een onderscheiding, niet van een scheiding sprake is. Zij zullen beurtelings in overwegend sterke mate voorkomen, b.v. het willen in een poging om zich het leven te behouden, het gevoelen in een schoonheidsontroering, het denken in studie, maar als men hierin doordringt zal men opmerken dat ook de andere gegevens aanwezig zijn. Er wordt over geredetwist, of een van drieën de grondslag van

de beide andere vormt. Dit hoeft echter niet te beteekenen, dat daarom niet een latere functie voor den mensch de hóógste beteekenis zou kunnen krijgen. Zoo zullen de philosofen der redelijkheid in het bewuste denken de triomf der menschelijkheid zien. Iemand als dr. Bierens de Haan oordeelt aldus: „Het geestesleven is voor den mensch erkenning en beleving van het Universum." Dit houdt een waardeering in. Van verdere strekking nog is de stelling: „Het zedelijke houdt verband met andere provinciën des geestes; er is ook schoonheidzin en er is religie, terwijl de theoretische rede de grond van alle uitmaakt." [1]) De laatste oordeelvelling zal zeker weersproken worden door de verkondigers van den wil als grondslag der werkelijkheid.
Schopenhauer, en in nauwe aansluiting aan diens wils-leer von Hartmann met zijn philosofie van het onbewuste, hebben de beweegkracht van het menschelijke leven in iets anders dan redelijkheid meenen te vinden. [2]) Wil beweegt de wereld, niet inzicht doet het. De wil is duidelijk waar te nemen in den primitieven mensch, den natuurmensch, ook in het natuurmensch-stadium van den geciviliseerden mensch: het kind. Het eerst roert zich het driftleven en feitelijk zal dit altijd een sterken inslag van het leven vormen. De voedsel-drang en de voortplantings-behoefte als uitingen van den drang tot zelfbehoud van individu en soort dragen het bestaan voort. Het driftleven kent zich zelf niet. Dit doet Schopenhauer spreken van den „blinden" wil, die eerst allengs „ziende" wordt bij verstandelijke bewustwording. Op dit punt zal von Hartmann ingaan, en een beeld ontwerpen van de onbewuste krachten in de levende natuur, ook den mensch. Een studie van het instinctleven wijst in dezelfde richting: er is een niet-geweten handelen. Het verstandelijk kennen is van een anderen aard en vult aan. [3])

[1]) Beide uitspraken op bl. 229 van: Menschengeest: Rede, Zedelijkheid, Schoonheidzin, Religie.
[2]) Paul Masson-Oursel maakt in „La philosophie comparée" op bl. 173 de opmerking, dat het accentueeren van den wil een kenmerk is onzer westersche cultuur. Socrates onderscheidde geen willen van het kennen. Als men het goede ziet, doet men het goede. „La volonté est une invention européenne."
[3]) Prof. Dr. H. J. Jorden, de bioloog, zegt in een studie „Over de kentheoretische beteekenis van het Instinct bij Dieren", waarin hij beide vergelijkt en het instinct beheerschend acht: „Instinct beteekent een aangeboren verzekerdheid van den samenhang tusschen faktoren der omgeving en bepaalde bewegingen van het eigen lichaam, de eenheid van bepaalde waarneming en handeling, die met de behoefte van het dier in een vast verband staat. Zij zijn aangeboren psychische eenheden, die het dier niet in zijn onderdeelen kan beheerschen" (6). De vaak gehoorde meening, als zou het dier instinct en de mensch verstand hebben is reeds uit dien hoofde fout, dat beide functies elkaar niet uitsluiten, maar aanvullen. Het menschelijk verstand bouwt, in den dienst van het instinct gesteld, op wat dit instinct hem voorschrijft." (12). De Smidse Jan. 1927.

Willen, bij hooger rijzen, wordt doortrokken van gevoelsleven. Gevoel begeleidt den wil en wijst hem ook richting. De lust- en onlustgewaarwordingen komen op bij het levende wezen, dat een zenuwgestel heeft, en ontbreken dus bij de planten en de lagere diersoorten. In den mensch vervullen zij een belangrijke rol, zoo opvallend dat menigeen denkt daarin het eigenlijke levensbewegen te zien, hetgeen toch niet waar is daar dit zich slechts uìt in de gevoelens. De eenvoudige gevoelens worden mettertijd, bij meerdere geestelijke vorming, samengestelder en de mensch als cultuurwezen leeft in tal van gevoeligheden. De velerlei reacties op het leven kweeken een zeer subtiel vertakt gevoelscomplex.

Der dritte im Bunde is het verstand. Biologen — prof. Jordan's uitspraak ging in die richting — nemen aan, dat het verstand een functie is, die het levensbehoud kan dienen en den gelukkigen bezitter er van verder brengen. Het dagelijksche leven schijnt deze opvatting te bevestigen. De Fransche philosoof Bergson redeneert op de meest markante wijze, ooit gedaan, in dezen geest. Hij ziet hierbij het verstand als zeer beperkt, zich alleen richtende op de materie. „L'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales, — de même que l'intelligence, développée et redressée, nous introduit dans la matière. Car, nous ne saurions trop le répéter, l'intelligence et l'instinct sont tournés dans deux sens opposés, celle-là vers la matière inerte, celui-ci vers la vie." [1]) Deze kijk hangt samen met specifieke beschouwingen over het bewegelijke van het leven, waarin de gevòeligheid kan doordringen; niet het verstand, dat het bewegelijke verstart wanneer het bezig is het leven te aanschouwen en te ontleden.

Echter kan dit niet inhouden, dat al wat denken mag heeten een zeer onbeteekenende plaats inneemt. Een ieder weet wel beter. Ten deele is het een kwestie van woord-gebruik, ten deele een noodzakelijkheid om nog te onderscheiden, als men verstand en rede afzonderlijk noemt.[2]) De rede gaat uit boven het verstand; het houdt meer in en strekt zich wijder uit. Wanneer de Hegeliaansche philosofen de superioriteit van de rede uitroepen, dan omsluiten zij in dat begrip de functies van het gevoelen, van het wijde schouwen, van het opbouwende eenheid-denken. Het wordt het alomvattende Kenvermogen, dat alles wat afzonderlijk te noemen is, meeneemt. De rede eerst kent, doorgrondt. De mensch, en dit is zijn meesterschap boven alle andere levende wezens, is redelijk. Daar woorden licht genomen worden naar den zin, dien men er zelf aan hecht, moet

[1]) L'évolution créatrice, 191.
[2]) Zie boven bl. 132.

erkend worden dat iemand in het begrip verstand leggen kan wat hier onder rede wordt verstaan. In ieder geval komt het hierop aan, dat wordt ingezien dat de denkende geest des menschen een hooge vlucht kan nemen. Het is de Rede als wezen der werkelijkheid, zoo zegt de Hegeliaansche beschouwing, welke in de menschelijke rede zich gelden doet. Kant ook zal zijn hoofdwerken niet noemen Kritik des reinen of praktischen Verstandes, maar Kritik der reinen Vernunft en Kritik der praktischen Vernunft. Voor hem is de rede das „ganze obere Erkenntnisvermögen"; de praktische rede is slechts een toepassing daarvan, zoo goed als de theoretische. Het redelijke denken wordt door tal van philosophen de edelste spanning van den geest geacht.

Dit door rede gedragen denken zal niet buiten gevoelen en willen omgaan; veeleer is het er van doordrongen. Er zijn verschillende uitdrukkingen gebezigd om dit aan te duiden, waarbij dan een onderscheid bepaald wordt met hetgeen het denken kenmerkt, dat zich zooveel mogelijk daarvan losmaakt. Er kan zich een wil doen gelden om in het denken niet door zijn willen overheerscht te worden, zooals men ook dagelijks hoort spreken van het terugdringen van gevoelens. H. Maier in zijn „Psychologie des emotionalen Denkens" maakt onderscheid tusschen cognitief en emotioneel denken. [1]) Het op weten gerichte denken beproeft zich vrij te houden van gevoelsbesmetting. Kant heeft in zijn „Logik" gesproken over discursief en intuitief kennen. [2]) Het discursieve denken is een doordenken, klimt van voorstelling tot voorstelling, gaat van oordeel tot oordeel. Het is bij uitnemendheid logisch denken. Onder intuitief denken verstaat Kant feitelijk iets anders dan ons voor den geest pleegt te staan, wanneer wij het woord intuitie hooren. Het is het denken in aanschouwingen, welke betrekking hebben op het zintuigelijk waargenomene. [3]) Dit leidt ook tot de wereld van het schoone in. En hiermee staat men zeker in een werkelijkheid van gevoelens.

[1]) 433 vlg.
[2]) Uitg. Kirchmann 139.
[3]) Reflektiren wir auf unsere Erkenntnisse in Ansehung der beiden wesentlich verschiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes, woraus sie entspringen, so treffen wir hier auf den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen. Alle unsere Erkenntnisse nämlich sind, in dieser Rücksicht betrachtet, entweder *Anschauungen* oder *Begriffe*. Die Ersteren haben ihre Quelle in der *Sinnlichkeit*, — dem Vermögen der Anschauungen; die Letzteren im *Verstande*, — dem Vermögen der Begriffe. . . . Auf dem hier angegebenen Unterschied zwischen *intuitiven* und *diskursiven* Erkenntnissen, oder zwischen Anschauungen und Begriffen gründet sich die Verschiedenheit der *ästhetischen* und der *logischen Vollkommenheit* des Erkenntnisses. Ein Erkenntniss kann vollkommen sein, entweder nach Gesetzen der Sinnlichkeit oder nach Gesetzen des Verstandes; im ersteien Fall ist es *ästhetisch*, im anderen *logisch* volkommen. (36, 37). Hierbij

Het hedendaagsche begrip intuitie doet duidelijker nog het verband tusschen denken, gevoelen en willen zien. Het is vooral ook de psychologie van het onbewuste, die haar licht heeft doen vallen op dit type van weten. Men zou kunnen spreken van een gevoels-weten, zoo goed als van een wetend gevoelen. In intuitie grìjpt men, wat men verstandelijk niet kan bégrijpen. Daarom speelt zij haar rol bovenal op het gebied van kunst en religie, maar toch ook in wetenschap en wijsbegeerte is zij een der bewegende krachten. Juist het schèppende werk is vol van intuitief kennen; de groote geest ziet visionair zijn waarheden. Daarom is zeker de geniale bij uitstek de intuitieve. Hij is de in-schouwende. Op welk levensgebied men het zich ook voor oogen stelt, hier in dit intuitieve verstaan en weten, dat zijn plaats innemen moet en mag naast het abstracter en exacter wetens-vorschen, zal men het fijne vlechtwerk hebben op te merken van de onderscheidene functies van den menschelijken geest. —
Thans hebben wij, het bovenstaande vasthoudende ons rekenschap te geven van de verhoudingen in het religieuse bewustzijn. [1])
Het gemakkelijkst kan men uitgaan van de populaire opvatting, dat religie op gevoel berust. Dit wordt sterk geaccentueerd. „Gefühl ist alles", zegt Faust tot Gretchen in zijn apotheose van het geloof. Daaruit worden dan licht vèrstrekkende conclusies getrokken. Men heeft geloof, of heeft het niet. Geloof kan niet bijgebracht worden, men moet het immers voelen. Het waarheidselement in deze voorstelling van zaken springt in het oog. In het persoonlijke leven van geloovigen treedt het gevoelsmoment op den voorgrond. Ook in het gemeenschapsleven; de tempeldiensten, de kerkbouw, de liturgie zijn er de getuigenissen van. Muziek, zang, symbool, architectuur, decoratief, alles wijst diè richting uit.
Toch zijn er wel enkele dingen op te merken. Een vraag, die gesteld dient te worden, is of het fundament van dit gevoelsleven niet een wilsleven is. Als dit het geval is, dan heeft men althans met meerdere factoren te doen. De wil in het religieuse leven kan moeilijk geloochend worden, al valt hij niet zoo dadelijk in het oog. Is er niet een heel sterk verlàngen in alle geloofsleven, en wat is verlangen anders dan een in gevoel openbaar wordend willen? Men wil boven deze zichtbare wereld uit; men tast naar het Onzienlijke; de vlucht van den geest verheft tot de sfeer van het Trans-

worde bedacht, dat Kant het woord aesthetisch niet gebruikt gelijk de schoonheidsleer doet, maar in den zin van alles wat den vorm van zinnelijkheid heeft, naar de oorspronkelijke beteekenis van het Grieksche woord, dat zinlijke waarneming beteekent.

[1]) Zie boven over Godsvoorstellingen met een overwegend accent van voelen, willen, denken, bl. 51—63.

cendente. Het moge grootendeels een onbewust proces zijn, een halfbewuste aandrang, waardoor men zegt dat het een gevoel was dat drong, in zijn wezen gaat het dieper en blijkt wil te zijn. Op dat onbewuste behoeft men niet te smalen, als ware het heel primitief en een hooger type van menschen onwaardig. Juist de fijngevoelige en hooggevormde mensch kent het onbewuste in zich als een merkwaardig gegeven. Hij leeft van uit onbekende diepten naar ongekende hoogten. Terwijl hij het besef krijgt, dat zijn bewustzijn slechts heel gebrekkig werkt en zeer beperkt is, heeft hij een grooter vertrouwen in het meer saamhangend geheel van innerlijke bewogenheden en krachten. Zoo althans meent hij het te verstaan, en zal dan ook kunnen instemmen met een zienswijze van Carlyle: „The Unconsious is the alone Complete". Overbodig is het wellicht, na hetgeen gezegd is van intuitie, om op te merken dat deze op religieus gebied hoogtij viert, in letterlijken zin de hoogte-momenten van het religieuse leven bepaalt. En wanneer men er zich rekenschap van geeft, dat het indringende geestesvermogen, dat intuitie heet, zooals het in eenvoudigste uitingen gekend nauwelijks te onderscheiden valt van instinct, en in hoogste uitingen uitweg biedt aan geweldige verlangens en roepingsbesef in profeten en mystieken en hervormers, dan wordt het op dit punt ook duidelijk dat in het gevoelsleven een sterk willen openbaar wordt. Daarom, in plaats van het zeggen, dat geloovig-zijn afhangt van een gevoelsaanleg, zal even veel of meer recht nog hebben de verzekering, dat dit afhangt van het willen. Een wilsslappe tijd zal vanwege die gesteldheid het beeld bieden van geloofszwakte. Men moet strevende menschen zijn om religieus te kunnen wezen. Men moet persoonlijkheid zijn om godsdienstig zich van de aarde ten hemel te verheffen. Van een diep en zuiver inzicht getuigt de opmerking van Chamberlain: „Der Kern religiöser Vorstellungen bei allen begabteren Menschenrassen beruht seit den letzten Jahrtausenden nicht auf dem Bedürfnis einer Welterklärung, auch nicht auf mythologischer Natursymbolik, noch auf grübelndem Transcendentismus, sondern auf der Erfahrung groszer Charaktere." [1]) Ziet men een Jezus Christus in deze belichting, dan ziet men de beteekenis van den wil.

Er is nog een vraag, welke zich in dit verband opdringt. Is niet in het religieuse leven denken aanwezig? Ondenkbaar, gegeven de menschelijke geest in zijn drie-eenheid, dat dit niet het geval zou zijn. Wellicht zal het denken in het religieuse met zijn sterk gevoelsaccent, van een bijzondere geaardheid zijn. Wij zouden kunnen gewagen van een gevoelsdenken hier, in den zin van het reeds gemaakte on-

[1]) Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts I, 195.

derscheid tusschen emotioneel en cognitief denken.[1]) Het zou ook wel een muziekaal denken mogen heeten, omdat religieus leven rythme volgt; of een dichterlijk denken, omdat het naar inhoud poetisch is. Een ander soort denken is het speculatieve denken, dat naar de eenheid der Idee uitgaat en de levensverbanden zoekt. Dit bindt mensch en God samen; het verbindt mensch aan mensch. Kant's kritiek op de scholastieke Godsbewijzen is te afdoende geweest, dan dat van een bewijsbaarheid Gods nog sprake zou kunnen zijn. God is onbewijsbaar; de stelling, wel gebruikt om nu alle redelijke nadenken af te wijzen, dient echter nader te worden toegelicht en ingeperkt. Allereerst moet men zich goed bewust zijn van het onderscheid tusschen verstand en rede; in de tweede plaats moet men inzien dat er een verschil is tusschen bewijsbaar en aanwijsbaar. Er kunnen goede gronden zijn, die doen zeggen: Wij verstaan door redelijke inzichten dat God is.

Nog weer een ander denken in het godsdienstige leven kan zijn het ontledend en opbouwende verstandelijke denken, dat in alle theologie haar rol speelt. Geen godsdienst zonder ook dogmatiek, „leer" die de geloofsinhouden tracht te peilen, te rechtvaardigen, af te breken ook, hetgeen geloofswijzigingen van beteekenis tot stand brengt. Er worden vele booze woorden geuit over dogma's, waarvan de zin wel duidelijk is: men keert zich tegen het zweeren bij leeringen, waardoor geloofsverstarring intreedt en bekrompenheid het teerste leven gaat dooden. Maar men doe dit nooit zonder tevens te bedenken, dat dogma-vorming altijd noodwendig plaats vindt, op elk levensgebied. Overal is leer, en deze vervult een belangrijke taak.[2]) Alle denken vraagt naar omschrijving; hoe zou dan een gebied als dat des geloofs zich daarbuiten kunnen stellen? Dogmatiek is onvermijdelijk. Naar het aardige zeggen van Harald Höffding in zijn Religionsphilosophie: „Die Dogmatik ist das Register zum Buche des Lebens, nicht das Buch selbst", moet men zich bewust zijn, dat zij niet het scheppende werk doet; maar een register op een boek maken is ook noodig, veel nuttiger werk dan men gemeenlijk denkt. Feitelijk is dogmatiek nog wel wat meer. In nauw verband met het wijsgeerig-redelijke denken, zooeven gekenschetst, helpt het 't geloofsleven doorgronden. Het pleit voor geloovigen, als zij aan dit stadium toe zijn. „Ieder naar wetenschappelijke methode voorgedragen, en met wetenschappelijke gegevens toegelicht en gerechtvaardigd stelsel van godsdienstige voorstellingen en denkbeelden, is een Dogmatiek. En in allen godsdienst ontstaat dogmatiek, zoodra de behoefte gevoeld wordt, om met den geloofsinhoud bespiegelenden

[1]) Boven bl. 144.
[2]) Zie boven bl. 60.

denkarbeid te verrichten en aldus in wetenschappelijken leervorm het geloof voor te dragen", zegt prof. Groenewegen in „De theologie en hare wijsbegeerte". [1]) Men zou dogmatiek waarlijk niet kunnen missen; en een minderwaardigheid is zij slechts bij overgang naar een dogmatisme. Als van het Nederlandsche volk gezegd wordt, dat het een theologiseerend volk is en gaarne peinst en praat over godsdienstige en kerkelijke vraagstukken, dan pleit dit voor zijn nadenkendheid. Het religieuse leven gaat hem diep genoeg, ook in zijn gevoels- en wilsleven, om er zich denkend rekenschap van te willen geven.

Op grond nu van dezen stand van zaken mag verklaard worden, dat een samenhang en wel een harmonische samenhang van het willen, gevoelen en denken het hoogste is, dat bereikt kan en dan ook beoogd moet worden. Op het laatste willen wij een nadruk leggen, omdat de menschelijke geest, een drieëenheid toonende der genoemde kwaliteiten zichzelf schendt, wanneer hij één er van onderdrukt of laat overwoekeren door de andere. Er is reden om dit toe te lichten, omdat op eenige punten verwarring en misverstand bestaat. Historisch is gemakkelijk te constateeren, dat grove eenzijdigheden plaats hebben gevonden, en dat deze het religieuse leven hebben benadeeld. Men kan denken aan een verstard dogmatisme, dat levenloos léér gaf; of aan een hevig fanatiek geloofswillen dat in wilde extasen of in vervolgingen zich uitleefde; òf aan een sentimenteel dweepen dat in gevoeligheden zwelgende het geloof tenslotte uitputte. Maar ook waar niet de uitersten bereikt werden, waarvan historie gewaagt, zal men toch licht eenzijdigheden aantreffen, waartegen verzet moet worden aangeteekend. Echter zijn zij niet altijd gemakkelijk aan te wijzen, omdat zij inderdaad elementen van waarheid en zeker van waarde bevatten. Ziet men die alleen, dan voelt men zich begrijpelijkerwijs volkomen verantwoord in de voorkeur, welke men heeft.

Op één punt gaan wij ter illustratie in. Er bestaat een gevoelige verhouding tusschen geloofservaring en geloofsbeschouwing. Hetgeen als ervaring naar voren wordt gebracht, waarop men ten volle zou willen afgaan, wordt meermalen weersproken door de op nadenken berustende beschouwing. Er heeft een botsing plaats van inzicht en gewaarwording; weten en voelen vallen niet samen; de geloofservaring staat niet naast, maar tegenover de geloofsbeschouwing. Twee onderscheidene werkelijkheden, die beide recht van bestaan hebben. Nu zijn er verschillende mogelijkheden om aan dezen pijnlijken toestand te ontkomen. De eenvoudigste is hem niet te zien, te willen zien. Struisvogelpolitiek echter, die op godsdienstig gebied veel wordt toegepast, is getuigenis van een zwakken geest en de slechtste diplo-

[1]) 97.

matie, welke denkbaar is. De eene werkelijkheid doen wijken voor de andere is daarna de eenvoudigste oplossing. Alleen klemt de vraag, wèlke moet wijken. In hooge mate bestaat de neiging de geloofsbeschouwing te verdringen terwille van de geloofservaring. Heel begrijpelijk, daar men verzekerd is in zijn ervaringen direct de objectiviteit te hebben bereikt; in het subjectieve beleven openbaart zich de objectieve werkelijkheid. Een andere reden, ook begrijpelijk, maar nu tevens een zwakheid verradende, is de neiging om in zijn beroep op de ervaring te ontkomen aan de verplichting van bewuste ontleding en bezinning. Een vlucht dus. Het behoeft wel niet gezegd, dat dit inderdaad ook veel voorkomt; een ieder weet voor zichzelven hoe moeilijk het hem is in nadenken prijs te geven, wat hem dierbaar was geworden.

Overigens moet erkend worden, dat het hier een heel teer punt geldt: behoeften bestaan inderdaad; zonder te weten vanwaar ze komen, ervaart men deze te bezitten. Hoe geestelijker de aanleg van den mensch, hoe sterker zijn geestelijke behoefte om op niet natuurlijk-zinlijke wijze te leven, maar gedachten te denken en aspiraties te volgen en idealen te verwezenlijken. Hoe religieuser de aanleg van den mensch, te sterker zijn behoefte om te leven niet in deze wereld alleen, maar andere werelden te zoeken; hij moet een bestaan vinden, waarin hij weet van bestemming en roeping; hij wil te boven komen het wee in eigen boezem. Zoo snakt hij naar heiligheid en krijt hij om verlossing, zoo bidt hij om licht en worstelt hij tegen de zonde. Dat alles is overeenkomstig hem ingeschapen behoeften, welke hij niet zou bezitten, hieraan kan hij niet twijfelen, zoo God ze niet had wakker geroepen om daarmede te kunnen bieden de vervulling. Maar nu, dit realiteit zijnde, kan zoo licht een werkelijkheid gebruikt worden om een niet-werkelijkheid den schijn te geven van die werkelijkheid. Er is een willekeurig beroep op behoeften mogelijk, en een ieder, meenende voor zich te kunnen uitmaken wat voor hem behoefte is, gaat nu ook zeggen: Omdat deze behoefte bij mij is, zal ook de vervulling hiervan er moeten zijn, en vatbaar als de mensch is voor verbeeldingen van anderen en nog sterker voor inbeeldingen van zichzelven, gaat hij na eenigen tijd verklaren, dat die vervulling er is, zelfs dat zijn speciale behoefte getuigt van een objectieve realiteit en dat de vervulling er van deze bewijst.

Uitermate moeilijk om uit dit probleem uit te komen. In de ervaringen gelooft men, moet men wel gelooven, en toch zijn er ervaringen die heel subjectief kunnen zijn in den zin van zelf-gewrocht. Juist op religieus gebied, waar de mensch zich beweegt in de onzichtbare werkelijkheid vol mogelijkheden. Het is te begrijpen, dat men een werkelijkheid gaat formeeren, dikwijls zonder het te beseffen, naar

wat men het liefste zou hebben. Men droomt zich heerlijkheden; die droomen noemt men bij zijn ontwaken zijn ervaringen. Ik kan mij altijd goed verplaatsen in de gewaarwordingen van buitenstaanders, die zich verbazen over wat geloovigen zichzelven diets maken en zich ergeren over veel zwakkelijke en ziekelijke behoefte-godsdienstigheid, welke evenzeer tegenstaat als wanneer in gesprekken in het nauw gebrachten niets meer weten te verklaren, en zich dan beroepen op een: Ik voel het zoo.

Moet dan niet het geloofservaren doorlicht worden door een geloofsbeschouwen? Hierbij is het heel wel mogelijk, dat men het typische gevoels-karakter van gelooven tot zijn recht doet komen. Er zijn, die dit ten sterkste vreezen en feitelijk alle redelijk doordenken afwijzen, althans een uiterst geringe plaats inruimen. Hun leuze zal zijn, dat men anders vervalt in rationalisme.

Gevaarlijk is het om den term rationalisme te hanteeren. Niet dat het begrip niet zou bestaan in dit verband, maar dan gebruikt men het woord dadelijk in één bepaalden en wel ongunstigen zin, terwijl het één der begrippen is, die velerlei accent kunnen ontvangen. In de wijsbegeerte is er een rationalistische strooming zichtbaar, die alle waarheid op verstandsinzichten opbouwt, waartegen een man als Kant is opgekomen met zijn beschouwing, dat waarneming en menschelijke rede in samenhang ons de werkelijkheid doen kennen. Wanneer het begrip rede gebruikt wordt en de draagkracht van dit vermogen wordt aangewezen, dan is men zeker uit boven het verstandelijke in den zin van het dór-verstandelijke. Van rationalisme op godsdienstig gebied zou alleen sprake kunnen zijn, als de pretentie zich deed gelden, dat de waarheden van het geloof verstandelijk kunnen worden gedemonstreerd en gerechtvaardigd. Wanneer hiertegen gestreden wordt, is dit volkomen gerechtvaardigd, maar als van uit het gezichtspunt van de redelijkheid beschouwingen des geloofs worden getoetst op haar waarheidsgehalte, dan is dit niet minder volkomen gerechtvaardigd. Daarbij blijkt dan wel, dat niet in het verstand, maar in het gemoed de grondslagen liggen van den geloofsbouw. Echter ook, dat de gemoedsaandrangen, die wil en gevoel omvatten, tegelijkertijd doordrongen zijn van elementen van kennis. Men zou alle nadenken moeten prijsgeven om dit ongedaan te maken.

Er is in den laatsten tijd een term ingevoerd, die verduidelijkt wat men op het oog heeft bij de bestrijding van het rationalisme. Het is niet het anti-rationeele, maar het ir-rationeele. Hiermede wordt gedoeld op een orde van dingen welke door het verstand niet bereikt kan worden. Dit is het geval, niet omdat het te moeilijk is om er in door te dringen, maar omdat hij van anderen aard is en alleen het

gelijksoortige het gelijksoortige kan doorgronden. Slechts de liefde verstaat het liefdeleven. Slechts de muziekaliteit begrijpt muziek. In dezen geest verder gaande met vergelijkingen, gaat men zeggen dat er een gebied van leven is, voor het kennen ondoorgrondelijk, en dat aldus de wereld van het godsdienstige is. Eigenlijk moet men nog verder gaan en zeggen, dat dit de wereld van het goddelijke is. Het godsdienstige is irrationeel in afgeleiden zin; God zelf is het Irrationeele: wat in zijn wezen niet redelijk is; daarom niet on-redelijk in verstandelijken zin, maar on-redelijk als van gansch ander gehalte.
Voor het irrationeele in de wereldorde is van verschillende zijden de oogen geopend. Een levensphilosofie en een levensbewustzijn werkten daarin samen. Het leven is een geweldig dynamisch gebeuren; zoo in de natuur, zoo in den mensch. Stuwing, impuls is het kenmerk er van. Van uit donkere diepten van drift welt het bestaan, en voorzoover men den mensch kent, neemt men er eerst langzamerhand ordening en leiding van redelijken aard waar. Een geest als Nietzsche heeft op hartstochtelijke wijze het irrationeele van het leven uitgeroepen, en tal van na hem komende denkers en waarnemers, natuurkundigen en philosofen hebben deze visie systematisch omgebouwd tot beschouwing. Bergson is één van hen. Waar in de waardeeringen en in de opvoeding het redelijkheids-beginsel was verstard tot een intellectualisme, hetgeen in verband met de maatschappelijke nuttigheid van kennis tot zijn hoogtepunt werd opgevoerd, is daartegen in onze eeuw reactie ontstaan. Men nam waar, dat de mensch zoo min bij kennis als bij brood kan leven, en dat een wijsheids-leven vrij baan zou moeten verschaffen aan de gevoeligheden en wilsaandrangen van het zieleleven.
Rudolf Otto begint zijn boek „Das Heilige" [1], waarin hij het Godswezen als Mysterie beschrijft, met een hoofdstuk over „Rational und Irrational". Elke godsdienst geeft voorstellingen van God in begrippen. De grootheid van het Christendom is, dat het deze begrippen geeft in meesterlijke helderheid, duidelijkheid en voltalligheid. Zelfs de mystiek pleegt van God te spreken en Zijn wezen te omschrijven. Echter putten de rationeele praedicaten, aan de Godheid toegekend, haar wezen niet uit. Wanneer aan de leer-ontwikkeling rationalisme verweten wordt, dan beteekent dit, dat deze geen middelen vond om aan het irrationeele van haar object recht te doen wedervaren. Bij het rationalisme en zijn tegengestelde gaat het om een eigenaardig kwaliteitsonderscheid in de stemming en den gevoelsaard der vroomheid. Hij besluit dan: „Auf der Seite des Gegners weisz man sehr genau, dasz der ganze 'mystische Unfug' mit 'Vernunft' nichts zu tun habe. Immerhin ein heilsamer Ansporn, zu be-

[1]) Zie boven bl. 84.

merken, dasz Religion nicht in ihren rationalen Aussagen aufgeht, und das Verhältnis ihrer Momente so ins Reine zu bringen, dasz sie sich selber deutlich werde." [1])

Prof. Roessingh heeft in een studie „Het Irrationeel Karakter der Geloofszekerheid" [2]) een orienteerend artikel over dit vraagstuk geschreven. Hij vestigt er de aandacht op, dat men het *object* van het geloof, dus God met het begrip kan bedoelen, of de wijze, waarop wij kennis van God verkrijgen, dus den *grondslag* van ons geloof. Van Katholieke zijde is op Otto's werk, zegt hij, deze kritiek geoefend: „God niet de irrationeele, maar in alle zuivere godsdienstigheid, bij primitieve volken zoowel als in het „geopenbaarde" Christendom is het „rationeele" in God verre het overwegende: God als oorzaak, als schepper van deze wereld, God als de goede, als de Vader... Het is juist verwording van de religie, het is juist het decadente van het Protestantisme, mede gegrond in het onevenwichtige, het ruwe in Luthers persoonlijkheid, dat men God niet meer erkent in de klare lijnen van het rationeele denken, maar in Hem den Ondoorgrondelijke, den Raadselvolle, den Duistere vereert. Dat alles de gevolgen van het voortwoekerende voluntarisme in Protestantschen kring, van het subjectief fiduciaal geloof, waardoor men de rustige vastheid van het rationeele is kwijt geraakt en nu langs de dwaalwegen van allerlei Kantiaansche kennisleer nog eenige zekerheid, eenige objectiviteit tracht te redden." [3])

Als men op het andere let, den grondslag van het geloof, dan gaat het om de vraag: waarop berust de zekerheid van mijn geloof. „Het betreft hier — met opzet gebruik ik zeer verschillende woorden, om mij niet aan één enkele wijsgeerige zienswijze te binden — zekerheid omtrent „de werkelijkheid Gods", den transcendenten God, het akosmistische, de „Wertwirklichkeit" Gods, het „Überwirkliche", het „Übererfahrbare", het „Numineuse". Kan men tot „kennis" daarvan komen op grond van de gegevens der ratio; of is de eenige weg hier het beroep op een irrationeele zekerheid, hoe dan ook nader omschreven, als een intuïtie, een mystieke ervaring, een divinatie, een „Ahnung" of nog op andere wijze." Roessingh stelt tenslotte twee vragen: Hoe komt het, dat dit irrationalisme thans zoo machtig naar voren dringt en daarnaast: welke consequenties vloeien er uit voort voor een moderne theologie? Wat het eerste punt betreft, ziet

[1]) 4.

[2]) Nieuw Theol. Tijdschr. 1925, afd. 2, bl. 143 vlg. — In zijn Verzamelde Werken dl. II, 379 vlg.

[3]) Ontleend aan een werk van P. W. Schmidt S. V. D. Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale, 1923.
Zeker is het treffend op deze tegenstelling Katholieke en Protestantsche theologie te wijzen.

hij vooral twee motieven. „Dat zit er achter: de geestelijke noodwendigheid om uit het altijd maar door verschuivend relativisme van aardsche werkelijkheid en kennis en oordeel in contact te komen met het absolute, om een zekerheid te vinden, waartoe geen wetenschap en geen logische gedachtengang zou kunnen leiden, een zekerheid aangaande die „hoogere" werkelijkheid, die de religie in haar symbool-taal tracht te benaderen." „En als tweede motief daarnaast is zeker te noemen het al te eenzijdig-rationeel-moreele van de Godsidee zelf, van het object van de theologie, in de modern-theologische gedachtenwereld van de 19de eeuw. . . . Ik weet wel, dat het ondoorgrondelijke en paradoxe in God, het „Ganz andere" in God [1]), in het zieleleven van den een eerder weerklank zal vinden dan in dat van den ander, — hier staan wij voor psychologische verscheidenheden ook —, toch is het ontwijfelbaar, dat in de godsdienstige en theologische literatuur van onzen tijd, die afspiegeling is van het geestelijk leven van onze eeuw, deze elementen juist in het denken en spreken over God scherp en krachtig naar voren komen."
Wat het tweede punt aangaat, de consekwenties die in dit getuigende irrationalisme liggen voor de moderne theologie, hieromtrent geeft Roessingh kort samengevat de volgende beschouwingen. „Dit is een van de mooiste dingen in Herrmann's theologie, dat hij, nog lang voor den hedendaagschen strijd over rationeele en irrationeele elementen in de Godsidee, reeds bij herhaling nadruk legde op de onmogelijkheid, de principieele onmogelijkheid om tot een wel-sluitend Godsbegrip in de dogmatiek ooit te komen." Roessingh ziet nog een andere consekwentie hièrin: „Met het irrationalisme krijgt de zekerheid des geloofs een uitermate persoonlijk karakter. Schmidt en zijn Katholieke geloofsgenooten zien wel heel goed in, dat er in het irrationalisme een stuk Protestantisme zit, en het is niet verwonderlijk dat hij den muur van het rationeele betoog, dat voor *allen* geldt, naar goede, oude Katholieke traditie tegen dit subjectivisme hoog opbouwt." Wanneer Roessingh zich nu rekenschap geeft van de bezwaren, dat subjectivisme licht tot scepsis leiden kan, dan ziet hij drie „tegeninstanties". „Het eerste daarvan is het groote sterke punt van Heims werk. Het is de erkenning, dat mijn persoonlijke geloofshouding *gewild* is door hooger macht, het is de erkenning van Gods uitverkiezing, Gods roeping, Gods genade in mijn leven". . . „De tweede tegeninstantie tegen het dreigend gevaar van volstrekten twijfel bij de irrationaliteit van mijn geloofsgrond is Kierkegaard. Zijn stelling is aan die van Heim verwant, maar het accent ligt anders, in het ethische, in het *waagstuk* van het geloof, in het risico, dat het geloof noodwendig moet loopen. In de Abschlieszende un-

[1]) Zie boven de uiteenzetting over Barth c.s. bl. 86, 87.

wissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken heeft hij de wel zeer uitvoerige, maar altijd even boeiende en verrassende verdediging gegeven van zijn volstrekt subjectivisme in geloofsvragen, zijn felle aanval op alle „objectief Christendom", dat eo ipso heidendom is, zijn waarschuwing tegen argumenten vóór het geloof en vooral tegen de „waarschijnlijkheid", die men aan het geloof wil geven, als ware dit niet juist het middel om zichzelf voor goed den weg tot het geloof af te snijden." . . . „Er is nog een laatste overweging, die mij sterk maakt in mijn irrationeele geloofsverzekerdheid. Dat is het irrationalisme zelf als wijsgeerige houding. Zoolang het geloof eenzaam staat te midden van een cultuur, die onbegrensd vertrouwen stelt alleen in wetenschap en in wat op wetenschappelijk, rationeel bewijs is gegrond (en zoo was het toch vaak tusschen 1850 en 1900) moet het zich zwak voelen met zijn beroep op intuitie of op mystieke ervaring. Maar zoodra dat geloof leeft in een cultuur, die open is voor de erkenning van het irrationeele op alle terrein des levens, ja zelfs tot in de grondslagen van de wetenschap zelf, is dat heel wat anders. Het geloof zal geen *bewijs,* ook niet één enkel, kunnen ontleenen aan het wijsgeerig denken van dezen tijd — daarmee ware eigen irrationaliteit opgeheven — maar het is zich bewust geen uitzonderingspositie in te nemen; het irrationeel karakter der hoogste werkelijkheid zelf, een irrationaliteit, die thans ook bij de diepste vragen van wetenschap en wijsbegeerte en moraliteit niet wordt geloochend".

Bovenstaande uiteenzetting geeft een goed beeld van wat het opkomen voor het irrationeele in geloofsleven en geloofsbeschouwing inhoudt. Hoe sterk dit irrationeele gezien en geleefd kan worden, daarvan legt onze Tijd in persoonlijkheden als Roessingh, Barth, Otto e.a. getuigenis af. Men kan wel zeggen, dat de ontdekking van het irrationeele velen een bevrijding beteekende. Of eigenlijk moet men niet spreken van de ontdekking van het irrationeele, want dit was wel de eeuwen door opgemerkt, maar het kwalificeeren er van in een naam. Anti-rationalisme was al lang een gebruikte term, maar de aanduiding van een specifieke orde van zijn in het begrip irrationeel, niet-rationeel naar aard, dat was een vondst. Een naam kan inderdaad ontzaglijk helpen om een besef dat sluimert, levend te maken.

Maar met dat al zal niet geloochend kunnen worden, dat het niet nieuw is, integendeel zoo oud als het nadenken is over het eigen karakter van geloofsleven en over de goddelijke wereldorde. 't Treffende, en eenigermate nieuwe is, dat het besef dat men God op een intuitieve wijze nadert, en dat men met verstandelijk geordende schemata omtrent Zijn wezen en werken niet uitkomt, voedsel vindt

in den modernen kijk op de Natuur en het Leven als geheimzinnige kracht-centrales. Energie, dynamis zijn voorstellingen van wat in de diepten der aarde, maar evenzeer in die der ziel werkt. Op een bewust denkproces valt pas in de tweede plaats het licht.
Nu zal het zeker noodig zijn om bij aanvaarding van het irrationeele zich goed bewust te zijn van zijn grenzen en zijn verhouding tot hetgeen dan rationeel kan genoemd worden. Een rationalisme, hieronder te verstaan de overtuiging, dat systematisch-onverbreekbaar de geloofswaarheid kan worden gegeven, lijkt ons onhoudbaar. Merkwaardig is de door Roessingh vermelde zienswijze van katholieke zijde. Het Roomsch-Katholicisme met zijn Thomistische geloofsleer staat en valt met deze overtuiging, die zij dan ook handhaven moet ten overstaan van het Protestantisme. Feitelijk alleen tegenover diè strooming in het Protestantisme, welke met haar accentueeren van het persoonlijke in het geloof, het geloof niet tot een voor allen geldig systeem maakt. Alle orthodoxie, ook de Protestantsche heeft de neiging tot het laatste echter wel. De idee Rechtzinnigheid sluit toch in, dat er een geopenbaarde waarheid is, hetzij dan door de Kerk te bieden, hetzij dan in de Heilige Schrift ten volle gegeven. Systematisch is daaruit de waarheid af te leiden. Maar een Protestantisme, dat principieel dit rationalisme niet aanvaardt en daarmee o.i. trouw blijft aan zijn oorsprong, dat werkelijk een opkomen was voor het irrationeele, zal niet kunnen meegaan met deze handhaving van het rationalisme. Als een stelling zou te verdedigen zijn, dat alle orthodoxie confessioneel-rationalistisch is, maar tevens dat dit standpunt principieel on-protestantsch is.
Maar nu, op het tegenovergestelde standpunt, dient men zich ook rekenschap te geven van verhoudingen, die licht verkeerd worden gesteld. Is er een kloof tusschen het rationeele en irrationeele? Moet een dualisme worden uitgeroepen? Staat het zoo, dat God aan een redelijkheids-verband der werkelijkheid moet worden onttrokken, en het geloofsleven aan het redelijk bewustzijn? Er is een begrijpelijke neiging daartoe bij den voluntarist, den gevoelsgeloovige, bij dengeen die anti-rationalistisch te werk gaat. Bij iemand als prof. Roessingh is dat ook op te merken. Als hij het in het boven gegevene heeft over Hermann en Otto, dan blijkt dat. Hij besluit een passus met deze woorden: „Het wil mij toeschijnen, dat een doorwerken van de Godsleer in het licht van het moderne irrationalisme uitermate vruchtbaar moet zijn, ook ten lange leste voor de prediking en het godsdienstig getuigenis". Hiermee heeft hij stellig het oog op een dualistische Godsprediking, gegrondvest in een „irrationalisme". Ik geloof, dat men irrationalisme zoo min voor zijn rekening moet nemen als rationalisme, zoòdra irrationalisme tot een stelsel wordt

en het geloofsgebied van het denkgebied lostrekt. Men kan in zijn anti-rationalisme rationalistisch worden door het tegengestelde van het rationeele tot het al-eenige te proclameeren. Mijns inziens moet men het samenhangende van beide inzien. De werkelijkheid zou niet te begrijpen zijn en de menschengeest alle eenheid kwijt raken, wanneer er geen samenhang bestond tusschen hetgeen als rationeel en irrationeel te onderscheiden valt. Evenals in het probleem lichaam en geest geen bevredigende oplossing te vinden is, wanneer men de veronderstelling niet durft te maken van een „derde", waarin het materieele en psychische hun vereéning vinden, zoo ook blijft men in een verscheurdheid staan, als men niet boven deze tegenstrijdigheid uitkomt. Het is een bevrijding van het oogenblik, als men in verzet tegen een verrationaliseerd gelooven het irrationeele opmerkt; even goed een bevrijding, als men, oordeelende dat nu alles op losse schroeven wordt gezet, getuigt van de vastheid van een rationeelen geloofsbouw. In beide gevallen echter grijpt men iets, en laat het andere los.

Wij moeten niet vergeten, dat de begrippen ontleend zijn aan onze geestesgesteldheid. Men kan nooit zeggen, dat God rationeel of irrationeel is — een kennen van het Ding an sich is ons niet mogelijk. Men kan slechts opmerken, dat met de menschelijke ratio Gods werkelijkheid niet dan ten deele kan worden gepeild, dat dit gedaan wordt ten deele ook met een ander stuk van menschelijk kenvermogen, samenvattend het beste aan te duiden als zielsvermogen. Dit geldt van God, feitelijk van alle werkelijkheid, ook van den mensch, overal waar geestesleven is, dus van vèèl in het leven. Dit wijst er op, dat het Zijn veel-soortig is, meerdere gesteldheden in zich draagt, die op de een of andere wijze correspondeeren met wat in den mensch te onderscheiden valt als kwaliteiten. Rationeel en irrationeel zijn menschelijke kwaliteiten, wijzende naar goddelijke werkelijkheden, welke echter niet te bepalen zijn. [1]) De verbinding van subject en object, de eenheid van menschengeest en Idee, de samenhang van mensch en God doen dit zeggen, maar meer dan dit te zeggen is niet gerechtvaardigd. Er moet, als men het in de termen rationalisme en irrationalisme wil uitdrukken — overigens zijn dit geen bijster gelukkige termen, daar het eerste een anderen

[1]) „Das Irrationale ist weder ein theoretisches Trugbild noch ein metaphysisches asylum ignorantiae, sondern der schlichte, rein *πρὸς ἡμᾶς* geprägte Ausdruck für das Seiende überhaupt, sofern es in den Grenzen des Erkennbaren nicht aufgeht", zegt Nicolai Hartmann in zijn „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis", bl. 9. Hoe moeilijk het begrip philosofisch te bepalen is, waarbij tal van onderscheiden moeten worden gemaakt, bewijzen wel zijn uitvoerige uiteenzettingen. Er is het alogisch irrationeele, het transintelligibel irrationeele en het tegelijk alogisch en transintelligibel irrationeele enz. (219—276).

klank heeft gekregen dan het begrip redelijk inhoudt, en het tweede feitelijk géén inhoud heeft — een samenvoeging van beide zijn in het geloofsbeschouwen. Er is voor twee gesteldheden plaats in het leven. Misschien zijn zij elkaar ondergeordend: de philosoof der redelijkheid zal dan aan het irrationeele zijn plaats aanwijzen in het redelijke, dat nooit verloren gaat; de philosoof van den wil zal het redelijke ook niet mogen verwerpen, kan alleen verklaren, dat het leven in zijn oorsprong en voortgang drang en wil is, hetgeen in den mensch ook openbaar wordt, en hij zal bij dien mensch het redelijke bewustzijn in den tijd als later optredende aanwijzen en ook dan altijd geleid door het schuil gaande willen. In het geloofsleven zal er een balanceeren zijn van beide; ik kan mij niet voorstellen dat dit ooit zou ontbreken of ophouden, ook al is men zich van gesteldheden en verhoudingen niet bewust, of al meent men dat men slechts van één geaardheid is: welbewust mensch van redelijk inzicht of welbewust mensch van gevoel en wil.

Voorzoover mogelijkheden bestaan om een ideaal te stellen en dit te bereiken, pleiten wij opnieuw voor een harmonischen samenhang der verschillende geestesfuncties in het geloofsleven. [1]) Als wij een verhouding stellen, dan is zij aldus te bepalen: Het verstand belicht den levensweg, de wil bepaalt den levensweg, het gevoel ervaart den levensweg. Naar onze overtuiging moet de wil gesteld worden tusschen de beide andere, en is deze als onbewuste drang en als bewuste wil ook het kernpunt in de verhouding tot God, die ons ondergeschikt: bewustzijn van God, overheerschend: verkeer met God is.[2])

Wat wij hierbij ook nog hebben op te merken is, dat in het geloofsleven deze algemeene geestesfuncties, gelijk op elk ander gebied, de leidende krachten zijn, en dat er geen specifiek, buiten deze staand vermogen is van Godskennis en van Godsnadering. Er is wel meermalen gesproken van iets geheel aparts, een „andere" zielskracht, die dan de verbinding tot stand zou brengen met het „Andere". Daarmee zou de religie haar eigen terrein en zekerheid krijgen, los van welke andere levensgebieden en levenskrachten ook. Er ligt hierin even een verruimende gedachte, maar zoodra men zich indenkt in de consekwenties en goed waarneemt hetgeen zich in den mensch voordoet, dan moet men inzien dat dit fantastisch is en geen steun vindt in innerlijke of uiterlijke werkelijkheid. Zoodra men zoogenaamd specifiek religieuse gevoelens als afhankelijkheid en aan-

[1]) Zie boven bl. 63, 148.

[2]) Dit in afwijking van b.v. het inzicht van dr. Bierens de Haan, die zegt, dat religie niet is een „leven", maar geloof „religieus bewustzijn" noemt. En religie als geloof is belevende erkenning van den Oneindige, dat grootscher inhoud heeft dan welke zielsinnigheid of grootheid ook (Menschengeest, 370, 371). Waarom?

bidding ontleedt, dan zal men daarin geen gegevens vinden die buiten al het overige gevoelsleven leiden. Er mag wel gesproken worden van het bijzondere eener kennis Gods, maar dit bijzondere ligt in het bijzondere van het object, waarop deze kennis zich richt, en waardoor deze kennis dan ook niet samenvalt met die van een natuurobject. Echter ook in haar gericht zijn op het Transcendente en het Absolute, blijft zij toch een menschelijke gemoedskennis en een menschelijke redekennis, die dezelfde blijven als zij zich richten op geestelijke gesteldheden in menschen of kosmos. Het kennen van God is een kennen, dat ook den mensch in zijn liefde-verhouding tot den medemensch eigen is, en de kennis Gods „in bespiegelende beschouwing" is ook de kennis, welke alle wijsbegeerte, zoodra zij metaphysica wordt, kenmerkt. Ware dit niet het geval, dan zou men in zijn eigen geestesbezit verward raken, en voortdurend moeten vragen, of men nu met geloof of met wijsbegeerte of met wetenschap of met practische ervaring te doen heeft. Hoe goed het ook moge zijn van tijd tot tijd te onderscheiden, het zou een hopelooze toestand worden als men niet practisch verschillende levensgebieden tegelijkertijd betrad en als men niet principieel mocht gelooven in een organischen samenhang van de verschillende geestesfuncties. Tezamen, in nauwe verwantschap, stellen zij den mensch in staat om zijn verhoudingen te beleven jegens zichzelf, zijn medemenschen, de wereld om hem heen, de werkelijkheid boven zich. Er is geen apart religieus gevoel of een afzonderlijk godsdienstig kennen. En als wij ons rekenschap moesten geven, hetgeen om zijn beteekenis en verwikkelingen wel uitvoerig moest uitvallen, van de plaats waar de vrijzinnig religieuse mensch staat, dan zien wij ons die aangewezen in het midden van het wils-, gevoels- en denkleven, dat den mensch — als één geheel gezien — eigen is.

HOOFDSTUK VI.

DE OPENBARING GODS.

Nadat wij ons bezig gehouden hebben met het kiezen van een uitgangspunt voor den opbouw eener vrijzinnig religieuse Godsidee, hetgeen van principieel belang is te achten en waarin de tegenstelling met het orthodoxe uitgangspunt in het licht moest worden gesteld, hebben wij onder de oogen te zien het vraagstuk van de Openbaring. Godsdienst berust op Openbaring, is de ganbare beschouwing. God openbaart zich aan de menschheid; daardoor alleen is het mogelijk dat deze van God kennis draagt. Bestond er van Gods zijde geen openbaring, dan zou de voorstelling van God een schepping der menschen zijn, wellicht van een bepaalden tijd. Zoo zij bleek een waan te zijn, zou zij worden prijsgegeven en God niet meer bestaan. Dit laatste is meermalen betoogd. Zoo door Feuerbach, als hij God tot schepping des menschen maakt „naar zijn beeld", en daarbij de voorstelling van het Genesisverhaal omkeert; zoo door Karl Marx, als hij God doet geboren worden uit den materieelen nood der menschen, die naar zijn verzekering eindigen zal met de komst van het Communisme, waarmede dan ook het Godsbestaan — in 's menschen voorstelling alleen gegrondvest — zal eindigen. Hebben niet alle materialisten Gods dood verkondigd; heeft niet Nietzsche hartstochtelijk triomfantelijk uitgeroepen: „Todt sind alle Götter: nun wollen wir dasz der Uebermensch lebe"?

De behandeling van het onderwerp is in het voorgaande voorbereid geworden. Daarin is de mensch tot uitgangspunt gekozen. Diens geestelijke wezen is in staat waarheid te kennen. In het voetspoor van Kant is door ons gewezen op het tweezijdige gebeuren: de geest, die de werkelijkheid opneemt naar gelang van zijn structuur, de werkelijkheid verwèrkt, èn de werkelijkheid buiten den mensch die in hem indrukken wekt, voorstellingen oproept, hem tot daad dringt. Het geestelijke leven, gelijk dat zich religieus gaat bepalen, heeft ook deze tweezijdigheid: de mensch zich God denkende en in God levende, krijgt ervaringen van God die in hem werkt. Er is een onderscheiding niet te vermijden tusschen het subject, mensch, en het object, God, maar het bleek juist dat deze niet tot een scheiding kan en mag worden gemaakt. Wij moesten protesteeren tegen een dikwijls gehoorde beschuldiging, dat een vrijzinnig standpunt een radicaal subjectivisme zou beteekenen. Het object en het subject zijn onverbrekelijk elkander verbonden.

Hiermee heeft alle nadenken over Openbaring rekening te houden.

Religie heeft twee zijden: een menschelijke en een goddelijke. Het menschelijke treedt op den voorgrond in de boven gegeven ontleding van het religieuse leven, wanneer men zich de verhouding van gevoelen, willen en denken bewust wordt; het goddelijke wordt geaccentueerd, als men zegt: God openbaart zich aan den mensch. Het begrip Openbaring is duidelijk. Het verborgene komt open te liggen. Openbaar wordt het Mysterie. God geeft zich. Gelooven wordt de acte der opneming van hetgeen God biedt.
Zonder het openbaringsbegrip blijft de geloovigheid en ook de geloofsinhoud subjectief; in het openbaringsbegrip wordt de grondslag van het subjectieve aangewezen. God en mensch zijn correlate begrippen, gelijk het heet; d.w.z. zij veronderstellen elkaar en sluiten elkaar in. Van zichzelf uitgaande komt de mensch uit bij God. Zoo sluit zich de cirkel. Men vindt in zichzelf de aanwijzingen voor het Meer dan zich zelf. Een der sterkste aandrangen tot geloof is, dat de mensch zichzelf niet uit zichzelf kan verklaren, dat hij moet opklimmen tot Hooger. Hij kan den kosmos ook niet uit den kosmos afleiden. Deze, zoowel als het menschelijke, zoowel als het wereldgebeuren, zoowel als het levenslot, wijzen hem naar een Oermysterie, naar een Grond der dingen. Dit behoeft niet altijd in redeneerende bezinning te geschieden; veeleer is het een gevoels-zekerheid, een intuitieve aandrang die doet zeggen: Het Bovenmenschelijke draagt het menschelijke.
Alle openbaringsbegrip wijst naar het Transcendente. Dat Transcendente gevonden, gaat men vandaar als het ware afdalen naar hetgeen in de wereld geschiedt, in en door menschen gekend wordt. En dan kan men heel wel hetzelfde waarnemen en als waarheid zien, wat men van den mensch opklimmende ook opmerkt. In zooverre raken de beide standpunten elkaar wel. Er kunnen nog meerdere punten zijn, waarin men elkander nabijkomt. Zoo zal elke geloovige het feit, dat God is en de overtuiging wat God is, het allerhoogste stellen. Alle religie leeft in een sfeer van het Goddelijke. Gods zijn en Gods wil worden de alles-beheerschende gedachten in menschen. Niet wat ik ben, maar wat God is, dat is het éene wat mij noodig is te weten, zegt de geloovige; wat ik ben, is slechts afgeleid uit het wezen Gods. „Gods souvereiniteit" drukt op religieuse, „het absolute der Idee" op wijsgeerige wijze deze overtuiging uit. Nu kan het schijnen, dat hiermede ons bepleiten van een inductieve methode, waarbij de weg van den mensch naar God wordt afgebakend, teniet wordt gedaan, en dat zij gelijk hebben, die in een orthodoxe openbaringsbeschouwing van God uitgaande tot den mensch komen. Maar het laatste is zonder het eerste een greep, waarvan men nooit zal kunnen aantoonen dat zij gerechtvaardigd is. Alle ongeloovigen

hebben zich steeds beklaagd over de willekeurige pretentie van een Godsopenbaring in Kerk of Heilige Schrift. Men moet beginnen met het begin, en in den mensch — in wien de voorstelling van een openbaring opkomt — zoeken naar zijn gesteldheid en zijn beleven, die hem daartoe aanleiding zijn. Eerst als hij vandaar tot de werkelijkheid Gods is geschreden, mag hij den terugweg gaan. En dan zal hij ongetwijfeld in zooverre een anderen weg gaan, dat hem nu het vòlle licht valt op den weg, dien hij eerst van zich zelf uit ging. Nu zal hij zijn eigen innerlijk pas volkomen begrijpen; hij beseft dat dit als aangelegd is op God. Het bijbelsche zeggen, dat de mensch naar Gods beeld is geschapen, is bijna altijd zoo verstaan, dat de zielekrachten naar God gericht zijn. Door schepping ùit God is de mensch tót God geschapen.
Laten wij allereerst dus constateeren, op grond van het gezegde, dat het begrip Openbaring licht werpt op 's menschen geloovigheid en op al het wereldgebeuren. Openbaring is een Gezichtspunt. Men moet hiervan de beteekenis en draagwijdte goed gevoelen. Het gaat hierbij niet om den inhoud eener openbaring Gods, maar om het bestaan van deze. Een ongeloovige ziet deze niet, een geloovige wel. Daarom is het een gezichtspunt. Ook als de ongeloovige geloovigheid opmerkt, waarvan hij het bestaan niet kan loochenen, dan zal hij het menschelijk trachten te verklaren; hij zal spreken van traditie, suggestie, hij zal op zijn best spreken van zekere mooie aandrangen, waarin die geloovigheid haar oorsprong neemt, hij zal zich psychologisch het een en ander ook wel kunnen voorstellen, maar hij ziet geen metaphysische werkelijkheid die hem het objectieve is, waarin dat subjectieve is gegrondvest. Van geloovigheid, iets menschelijks, vermag hij niet op te klimmen tot iets Goddelijks. En dat doet de geloovige wel. In alle godsdiensten blijkt dat uit de overtuiging van het Goddelijke Wezen. Welke voorstellingen daaromtrent bestaan, of er veelgodendom of éèngodendom voorkomt, is bijkomstig. Daarop behoeft men pas in te gaan, als men zich rekenschap geeft van den inhoud van het geloof, dat uit openbaring wordt afgeleid. Maar het eerste is, dat de idee Openbaring begrepen wordt als een Gezichtspunt: Het menschelijke is uit God.
Ter verduidelijking diene een onderscheid, dat gemaakt wordt tusschen „fides qua creditur" en „fides quae creditur". De eerste uitdrukking zegt: geloof, waarmee geloofd wordt; de tweede spreekt van het geloof, dat geloofd wordt. Wanneer men opkomt voor de kwaliteit van gelooven, als verzekerd wordt dat het belangrijker is hoè geloofd wordt dan wàt geloofd wordt — op de werkelijke vroomheid komt het aan — zal men de fides qua creditur noemen. Ook kan het laatste het vereenigingspunt heeten van alle geloovigen,

terwijl zij in hun inhoud van geloof, de fides quae creditur verre uiteengaan. Alle streven naar universalisme, waarbij men de verscheidenheden toch nooit zal kunnen teniet doen, kan alleen een belangrijke taak van vereeniging vervullen, als zij over de fides quae creditur doet heenzien naar de fides qua creditur. Hierin ligt verankerd de idee eener „onzichtbare Kerk" aller waarlijk-geloovigen. Op dezelfde wijze nu onderscheid gemaakt, moet Openbaring allereerst worden opgenomen als een idee, als een gezichtspunt.

Hierbij kan men echter niet blijven staan. Want er is het feit, dat geloovigheid niet slechts een levenshouding is, een gericht zijn naar God, maar een complex ook van voorstellingen en daden. Elkeen gelooft op een bepaalde wijze. Men ziet de gelooven in groote groepen zich van elkaar afscheiden: verschillende godsdiensten, verschillende stroomingen in een zelfden godsdienst geven daarvan het beeld. Daarnaast, daardoorheen ziet men nog de bijzondere, sterk persoonlijk gevormde geloofsinhouden. Telkens heeft men te doen met de fides quae creditur. Hoe zal men zich hiervan een verklaring vormen, tenzij men de menschelijke zijde naar voren brengt? Wanneer betoogd is, dat zonder de openbarings-gedachte het geloof ongegrond blijft, dan moet daaraan toegevoegd worden dat zonder de menschelijke zijde in religie de verscheidenheid in openbarings-inhoud een onbegrijpelijkheid wordt. Hetgeen ons betoog telkens is geweest, dat waarheid is menschelijke opname en verwerking van werkelijkheid — ons Kantiaansche standpunt —, vindt hier duidelijk zijn rechtvaardiging. Geloof is de menschelijke reactie op de werkelijkheid Gods.

God openbaart zich. Maar geen ziende kan loochenen, dat deze niet overal tot een zelfde geloofs-uitkomst leidt. Nu zijn er drie mogelijkheden te veronderstellen, dunkt ons. Ten eerste, dat er niet één God is maar vele goden. Ten tweede, dat één God zich in verschillende gestalten openbaart. En ten derde, dat in menschelijke gesteldheden een oorzaak van onderscheid moet worden gezocht. Wellicht zijn er ook combinaties dezer drie mogelijkheden te denken. De eerste mogelijkheid lijkt wel de eenvoudigste en natuurlijkste. Zij is historisch gezien het eerst ingenomen standpunt ook. Verschillende volkeren hadden hun eigen goden, die naast, soms tegen elkander in werkten. Het is de tijd geweest van de stam- en volkeren-, ruimer genomen van de ras-godsdiensten. In het Pragmatisme moge iets van een herinnering hieraan zich handhaven, groot genomen is dit toch voorbij. Althans wij kennen in ons midden geen poging om dit geloof aan vele goden te handhaven.

Wat wij wel kennen, en zelfs een overheerschende plaats inneemt, is de tweede veronderstelling. Dan is het dat de éene God, die de

wereld omspant, zich toch op verschillende wijzen heeft doen kennen. Dit is een specifiek Joodsch standpunt, dat omdat de Joodsche voorstellingen in de christelijke religie zijn blijven doorwerken, in ons christelijk milieu heel natuurlijk wordt gevonden, maar daarbuiten feitelijk niet bestaat. Men heeft hier overigens niet met een eenvoudige voorstelling te doen. Er is de God Israels. Dit lijkt te liggen op de lijn van het voorgaande standpunt der vele nationale goden. Maar deze God Israels is tevens de Wereldgod, schepper van hemel en aarde, bestierder van alle volkeren. Temidden dezer is één volk in Abraham, den geloovig-gehoorzame die naar een land trok, dat de Heer hem wijzen zou [1]), uitverkoren. Dat volk is zich deze uitverkiezing tot op den huidigen dag bewust gebleven. Het is zijn kracht geweest, in zooverre het zijn volksbewustzijn in een godsdienstig levensbesef hoog deed houden, en het joodsche volk in stand hield ondanks de hevigste bedreigingen; het is zijn zwak geweest, in zooverre het een hoogmoedswaan kweekte dat God zijn uitverkoren kinderen nooit zou verlaten, een gerustheid waartegen de groote profeten reeds hebben gewaarschuwd. Maar eigenaardig, de andere goden waren er ook, die van Babel, Egypte, Syrië. De Joden worden in hun heilige boeken telkens er toe opgeroepen deze niet te aanbidden, en vervloekingen worden over hun hoofden uitgesproken als zij het wel hebben gedaan.

Een volkomen duidelijk beeld krijgt men niet van de verhoudingen. Staan zij onder den éénen God, die dan eigenlijk een Hoofdgod is, zooals bij de Grieken Zeus, niet in absoluten zin de ééne God? Maar die voorstelling van onder-ordening bestaat toch in het Oude Testament niet. Eerder nog is er die van een machts-verhouding, welke leiden kan tot een strijd tusschen de zwakkere goden en den sterkeren God. Dit vindt men in de dramatische schildering van den strijd van den profeet Elia met de Baal-priesters op den berg Karmel. De God van Elia, de God van Israel zegeviert over Baal; de eerste is machtig, de tweede machteloos. [2]) Maar dit stelt nog verschillende goden op één plan, terwijl in het Oude Testament gaat overhéérschen de voorstelling van den Wereldgod, die de geschiedenis van andere volkeren dienstbaar maakt aan het heil van Zijn volk. Hij richt ook hun levensloop. Hierbij is feitelijk geen plaats meer voor die andere goden. Maar dan blijft toch te verklaren, hoe het geloof aan die andere goden opkwam. Op welk een openbaring van den Eénen God, die alles-omvattend is en geen louter nationale god, berust dan het geloof der volkeren aan hùn goden, waarbij nog niet eens ter sprake komt de kwestie van natuur-goden? Zijn zij misschien gestalten,

[1]) Genesis 12 : 1.
[2]) I Koningen 18 : 19—40.

waarin de Eéne God zich verschillend kennen doet? Men krijgt in het Oude Testament en der Joden geloof geen verklarend antwoord op deze vragen.
Het Oude Testament, het Jodendom poneert eenvoudig. Dat doet ook het Christendom, hetwelk joodsch beinvloed is en de lijn doortrekt. De Joden zijn het uitverkoren volk. In dat Jodendom wordt de openbaring Gods gezien. Het is Gods ondoorgrondelijk raadsbesluit. Eens geschiedt het, dat de volle „raad Gods", het besluit zijner genade openbaar wordt. Dan keert God zijn aangezicht naar de verloren menschheid, welke in Adam gevallen is, en geeft Zijnen eeniggeboren Zoon tot een verzoening der zonden. Over deze verlossingsleer kan in een ander verband beter gesproken worden, wij leggen deze kerkelijke, nog algemeen gangbare beschouwing bloot om duidelijk te maken hoe de concentratie van alle heil in het Jodendom gebleven is. In Israel wordt Jezus de Christus, de Godszoon geboren. Het heil breekt door. Zijn stem is die eens profeten, en zijn daad die van een zich offerenden mensch, en de uitkomst van beiderlei actie is een nieuwe wereld-bedeeling. Nu ligt er in dezen gedachtengang een verruimende strekking. Het Joodsche blijft wel het centrale gegeven, maar aanvang en einde dezer reeks liggen toch verder. De mènschheid is verloren. In Adam en Eva is de mènsch gevallen. Men hoort nergens van den val van speciaal den Jood. En de nieuwe mènschheidsgeschiedenis, welke aanbreekt met de komst van Christus in de wereld is ook niet joodsch. Integendeel, de Joden hebben den Messias afgewezen, en het Christusheil is opgenomen door heidenen. Het Christendom heeft een joodschen grondslag, maar groeit temidden van heidenen. Geheel de christelijke geschiedenis is eene van heidenen, die zich bekeeren.
Maar met dat al, er waren heidenen en er zijn nog heidenen. Ook al mocht men meenen, dat eens alle niet-Christenen, de Joden mede, Christenen zullen zijn geworden, dan blijft toch de vraag dringen — feitelijk als een kwellend probleem — hoe de éene God naast zich heeft de vele goden, waaraan heidenen gelooven. Nu mag men niet zeggen: dat zijn maar menschelijke voorstellingen; de éene God bestaat ons ook in een voorstelling. God, in openbaring zich gevende, wordt gelijk alles wat ons bestaat, in voorstellingen gekend. En hiermee staan wij weer voor de keuze betreffende een standpunt, waarop men zich de verscheidenheid van godsdiensten kan pogen te verklaren. Openbaart de éene God zich in verschillende gestalten, en is hij sommigen God Israels, anderen God van Egypte, is hij sommigen God in Christus, anderen God in Mohammed — al naar gelang Hij verschillende gedaante aanneemt? Maar is er dan geen absolute openbaring, éene volkomene? Ja, zegt het rechtzinnige

Christendom. De openbaring in Christus. Nog niet de openbaring in het Jodendom, want die is nog slechts voorbereiding. [1]) Maar hoe kan men dit wáár maken, terwijl geloovigen van andere religies dit geenszins zullen erkennen? Hoe kan men met de daad bewijzen, dat dit géén pretentie is, waarbij dan nog allerlei christelijke Kerken onderling haar meerderheids- en eenigheids-waarde hebben te demonstreeren? De zendingsgeschiedenis der twintig christelijke eeuwen stelt de verzekerden niet in het gelijk. Overigens kan de geschiedenis m.i. noch te ééner- noch te anderer zijde de juistheid van geloofsinzichten bewijzen, welke naar ons oordeel dan ook niet historisch gefundeerd mogen worden.

Wij blijven sterk naar voren brengen de moeilijkheid om het gezichtspunt der Openbaring, dat een noodzakelijk en gerechtvaardigd standpunt is, in verband te brengen met de opvallende verscheidenheid in geloof. Wij meenen het meest bevredigend tot een oplossing te kunnen naderen — meer dan dat durven wij niet te zeggen ten aanzien van het raadselvolle werken van God in de menschenwereld — door sterken nadruk te leggen op het menschelijke, in zijn historisch-psychische gedifferentieerdheid. Als God zich openbaart — de mensch is de ontvangende. En de mensch is niet overal en altijd dezelfde. Waarom dit zoo is, weten wij niet, maar hiervan hebben wij uit te gaan als van elk ander natuurfeit, ook in de geestelijke wereld. Waarheid is, hebben wij meermalen betoogd, de opname van werkelijkheid. Geloof is de reactie van 's menschen zijde op de werkelijkheid Gods. De primitieve mensch is anders dan de cultuurmensch; elk ras brengt een eigen aanleg mee; historische volkeren-vorming stempelt verschillend; de oude leeft geestelijk een ander stadium dan de jonge; de man is anders dan de vrouw. Is het niet treffend, dat ondanks deze diep insnijdende verschillen er toch altijd éénzelfde richting is waar te nemen in het godsdienstige leven: de menschheid in hare verheffing tot God, in hare aanbidding van God, in haar willen leven uit God? Deze eenheid is mij meer verbazing-wekkend dan de verschillen. Wij moeten tot de conclusie daarbij komen, dat God door het transparant van historie en menschelijken aanleg heen zich openbaart. En dan ook aanvaarden, dat dit mag zijn. En verwachten, dat dit zal blijven.

Een redelijke verklaring ligt daarin van de toestanden, gelijk zij de eeuwen door zichtbaar zijn en zich niet laten vervormen naar een schema, dat onze geest aan de feiten wil opleggen. Deze weerspre-

[1]) Hebreeën 1 : 1 luidt: „God voortijds veelmalen en op velerlei wijze tot de vaderen gesproken hebbende door de Profeten, heeft in deze laatste dagen tot ons gesproken door den Zoon." Met de uitdrukking „de laatste dagen" wordt naar eschatologische begrippen gewezen naar het definitieve, afsluitende.

ken m.i. de kerkelijk-dogmatisch-joodsch-christelijke voorstelling van de éëne absolute waarheidsopenbaring. Het schema wordt telkens opnieuw doorbroken. Men kan de geloofswerkelijkheid alleen op deze wijze zuiver zien, als men beseft dat in het gelooven de menschheid, in haar betrekkelijkheid, d.i. in haren wisselenden staat van leven, deel heeft aan het Absolute, Eeuwige. Wij kennen God slechts van uit onze menschelijkheid. Zoo alleen zie ik een ontkomen aan de twee tegengestelde gevaren: dat men God's openbaring loochenende, alles in het menschelijke verlegt, en dan doodloopt in een psychologisme, òf dat men het menschelijke voorbijziende, en den éénen God verheffende, al de verscheidenheid in de lucht laat hangen. Hier is het heel duidelijk, dat het Menschelijke en Goddelijke, het Subjectieve en het Objectieve elkanders complement zijn. Van het een kunnen wij ons geen begrip vormen zonder dat wij in het andere doordringen.

Nu, dat menschelijke dan! Wij krijgen te doen met de „fides quae creditur". Na het openbaringsbegrip als gezichtspunt komt aan de orde de inhoud der Godsopenbaring. Als hier ook — en een uitzondering te maken wordt door niets gerechtvaardigd — waarheid is menschelijke reactie op de werkelijkheid, in het geloofsleven zijnde een reactie op de Gods-werkelijkheid, dan kan men de Openbaring niet ontvangen als een in handen gelegd geschenk, van hoe groote waarde ook dit zou zijn. Het mag gerust erkend worden, dat de orthodoxe voorstelling een heerlijkheid biedt. Àls de mensch wist, zuiver wist, volkomen wist wat God was, wat God van hem wilde, wat de zin is van zijn leven, wat altijd geweest is en zijn zal de menschelijke roeping; wanneer deze kon vernemen de werkingen van het levenslot en zooveel meer nog, dat hem volkomen rust kon geven en blijdschap en inzicht, en vooral hem de vaste lijnen kon doen trekken van levensgedrag, dan zou die mensch zeer begenadigd zijn. Maar geene orthodoxie kan dit alles waar maken. Dan zouden allereerst de Kerken éëne Kerk moeten zijn. Alleen als het Roomsch-Katholicisme mocht triomfeeren, en er geen verscheidenheid meer werd gezien of getolereerd, zou dit bereikt worden. Maar dan verder zou men ook niet meer moeten spreken van ondoorgrondelijkheden Gods en telkens hebben te gewagen van het onkenbare, en den oproep om zich in geloof over te geven, hetgeen juist het karakteristieke van geloof is. En dat doet toch ook alle orthodoxie — hoe zou zij ook anders kùnnen? Zij spreekt van uitverkiezing, en zij gewaagt van de ondoorgrondelijke levensleiding. En het historische feit van Christus' reddende verschijning in deze wereld — waaròm God juist toen een ommekeer bracht in zijn verhouding tot de zondige menschheid — blijft ook een onopgehelderd punt. Alle Katho-

lieke en Protestantsche geloofsprediking zal dag aan dag raadselen erkennen en onopgelost laten. Maar welk recht heeft zij dan om van alle andere geloovigheid de hare af te zonderen als de waarheids-geloovigheid? Hoe kunnen deze twee groote verzekerdheden elkaar ooit teniet doen ook? Door een Protestantsch beroep op de Heilige Schrift als Gods Woord? De Katholieke Kerk doet dit niet minder hartstochtelijk dan het Protestantisme; het is geenszins waar, dat zij alleen „de Kerk" laat gelden; wat de Kerk decreteert, is naar hare overtuiging gegrondvest in de Heilige Schrift. Elk Roomsch dogmatisch geschrift werkt met bijbelteksten. Op deze wijze komt men er nooit. Bovendien zoodra men historisch gaat zien, vallen onderscheiden in het oog. Het orthodoxe geloof van heden is niet dat van eenige eeuwen geleden. Is de Roomsche Kerk, nauwkeurig bekeken, in allen deele middeleeuwsch of oud-christelijk? Is het Calvinisme nog zuiver vàn Calvijn, of nààr Calvijn? Wordt ten onrechte gesproken van neo-gereformeerde theologieën? Men stelle het zich voor neo — nieuw, en dan theologieën in het meervoud! Hoe kan dan nog altijd gehandhaafd worden een verzekering der absolute waarheid, alleen geboden in déze Kerk, in dìt stelsel, in géne geloofsbeweging?
M.i. breken de feiten alle pretentie eener absolute geloofswaarheid op; zoo goed als dat doet een nadenken over de grondslagen van geloofswaarheid, in den menschelijken geest gelegen. Men moet de inderdaad groote werkelijkheden van Kerk en Heilige Schrift op een ander plan brengen om ze onomstootelijke waarde te verschaffen. Wanneer men het historische feit heeft, dat een Christenheid leeft van uit tradities van Kerk en Bijbel, zoo goed als de Indiërs hebben hun leiding van Brahmanen en hun Veda's, en de Mohammedanen door hun priesters ingeleid worden in den Koran, dan is er geen reden voor een dezer groepen om het hun geschonkene weg te werpen, maar om er zich in te verdiepen in de hoop, dat die anderen het zullen doen in het hunne. Het strijden over superioriteit kan nooit dan een gradueel onderscheid aanwijzen, en is altijd gebleken van weinig practische beteekenis te zijn. Het strijden over een éénig bestaansrecht zou wel veel kunnen beteekenen, maar is immer gebleken zeer uitputtend en vruchteloos te zijn. [1]) Nog nooit heeft eenige partij zich overwonnen verklaard. Juist van verzekerd-

[1]) Tot welk een zonderlinge consekwenties men in de praktijk van het leven komen moet, laat o.a, de zending van het Katholicisme en het Protestantisme in Nederlandsch-Indië zien, waar art. 177 van de Indische Staatsregeling grenslijnen moest gaan trekken tusschen gebieden, waar de heidenen op Katholiek ware en op Protestantsch ware wijze gechristianiseerd mochten worden. Voor welke der drie partijen kan dit bevredigend worden geacht?

geloovigen mocht men eigenlijk verwachten, dat zij — ondanks het recht en ten deele zelfs een plicht om anderen tot het hunne te brengen, dat zij als waarheid en waarde hooger achten — het hunne niet gingen opdringen. Dat, waarin men zelf geloof stelt, dringt men niet op. Maar bovenal zouden geloovigen meer aan God moeten overlaten, die Zijne wegen blijkbaar volgt, en van Wien de geloovigen der absolute waarheid ook nooit hebben kunnen verklaren, waarom Hij niet éène menschheid en éène geloovigheid heeft geschapen. God zelf slechts zou het antwoord moeten geven, dat Zijne geloovigen — in goede trouw, naar wij willen veronderstellen — pogen te geven. Met hun pretentie der éène absolute geloofswaarheid in een wereld, welke zoo evident op verscheidenheid is aangelegd, maken zij zich schuldig aan het overschrijden van grenzen. Verzachtende omstandigheid is, dat zij — doende wat Godes is — meenen de eer Gods te bevorderen; ook dat zij noodlottig vastgeraakt zijn in onjuiste voorstellingen van wat Kerk of Bijbel beteekenen.
Het is een taak der Vrijzinnigheid om hiervoor de oogen te openen, omdat zij het absolute in het relatieve ziet; Gods Woord (Gods getuigenis) in Gods Woord (in den Bijbel); omdat zij de Kerk van Christus niet als het Koninkrijk Gods op aarde beschouwt, maar als een menschelijke Gemeenschap, zich met historisch-psychologisch recht splitsende in verschillende gemeenschappen, waarin toch heel wel het wezen van Christus, diens geesteswerkzaamheid de leidende kracht kan zijn. Ook hier doet zich gelden de twee-eenheid van het menschelijke en goddelijke. God openbaart zich in Heilige Schrift, in Kerk — die Heilige Schrift, die Kerk dragen al de kenmerken van het menschelijke, met zijn groot en klein, goed en kwaad, zijn vergankelijke en onvergankelijke bestanddeelen. Dit is een gezichtspunt, hetwelk reeds meer ter sprake is gekomen, van het dynamische gelooven contra het statische. [1]) Nu zal menig orthodoxe dit erkennen, en zeggen daarvoor heel wel oog te hebben, maar dan dient toch gevraagd te worden, of deze persoonlijk en vooral deze in de geloofsgroep, waartoe hij behoort, dit wel in zijn consekwenties aanvaardt. Niet twijfelachtig lijkt het mij, dat het laatste niet geschiedt. Onder Protestanten zijn groepen, die feitelijk niet meer op een standpunt staan, waarbij zij de absolute waarheid van een gereformeerde leer, aan den Bijbel ontleend, in een Kerk uitgewerkt, kunnen of willen uitroepen, maar die toch door sympathieën en enkele punten van overeenkomst gebonden aan het traditioneele kerkgeloof, er niet toe komen hun theologie, ook ten aanzien van het Openbaringsbegrip, grondig te herzien. De groepgebondenheid maakt het den

[1]) Boven bl. 25.

enkeling in die groep heel moeilijk dat individueel te doen. Geschiedde dat wel, dan zou menigeen een anderen kijk moeten krijgen op kwesties, welke door ons nu nog aan de orde worden gesteld. Vooral dient dit te geschieden, omdat het terrein der theologie vol angels en klemmen ligt, en men beter doet deze zooveel mogelijk uit te graven dan er voorzichtig speurend om heen te loopen. Wij moeten ook bovenal ons eigen standpunt naar voren brengen en verdedigen. —

II. De eerste kwestie is die van het Supranaturalisme, waaromtrent heel wat spraakverwarring bestaat. Waarlijk, in niet geringe mate sprààkverwarring, daar men het woord willekeurig hanteert. Men zal geregeld in woord en geschrift bij orthodoxen èn modernen de verklaring tegenkomen, dat de laatsten geen supranaturalisten zijn. In de naturalistische periode van denken is het supranaturalisme prijsgegeven, heet het dan.

Is dit waar, of niet waar? Nièt waar naar den religieusen zin van het begrip, wèl waar als men er een bepaalde voorstelling mede verbindt, welke onhoudbaar werd geacht. Het oorspronkelijke modernisme heeft inderdaad een supranaturalisme prijs gegeven, waarbij dualistisch het Boven-natuurlijke van het Natuurlijke werd gescheiden. Eer het Buiten-natuurlijke dan het Boven-natuurlijke werd geloochend, d.w.z. God gezien als het Buiten-natuurlijke, die aan het natuurlijke richting gaf en onverwachterwijs deze wijzigde. De vrijmachtigheid, de willekeur Gods worden geproclameerd in een af te wijzen Supranaturalisme. Dan wordt elke gebeurtenis in de wereldgeschiedenis, elk feit in de natuurwereld, iedere gesteldheid in het menschelijke bestaan afzonderlijk gesteld en causaal verbonden met God, die alles in alles werkt. Het godsdienstig bewustzijn behoeft hiertegen zijn bezwaren niet in te brengen, maar wel het redelijk inzicht, dat juist die afzonderlijkheid in al het gebeurende gaat ontkennen op grond eener waarneming van een onverbrekelijken samenhang der dingen, waarin een vaste ordening zoo opvallend wordt dat de willekeurige veranderlijkheid — zelfs krachtens den machtswil Gods — twijfelachtig wordt. Dit nu is het modernisme als theologie gaan zeggen, vooral onder den invloed van hetgeen een toenemende natuur-kennis liet zien. Onder Natuur moet men in dit verband niet alleen het terrein der natuurwetenschappen verstaan, maar het gansche gebied van waarneming, waarin ook de mensch betrokken is. Diens levensgang uiterlijk bood meer dan vroeger wellicht was opgemerkt, het beeld van één groot geheel, en zelfs zijn innerlijk, dat gewoonlijk niet minder grillig lijkt, werd gezien als één samenhang. Nu moge het zijn, dat heden ten dage meer nog de raadselachtige samengesteldheid daarvan wordt opgemerkt, in het

bijzonder sedert het onbewuste geestesleven naast het bewuste onderwerp van onderzoek werd, en dat ook aanwijzingen werden gevonden voor spontane handelingen, nieuw-geboorten van leven in het leven dat reeds gaande is, maar ook dan wordt de cirkel van het menschenleven niet dan hier, dan daar doorbroken. De theologie is eerst rekening gaan houden met hetgeen de natuurwetenschappen lieten zien, later met hetgeen de zielkunde als nieuwe wetenschap aan den dag bracht, waarbij ook godsdienstige verschijnselen als twijfel en bekeering getuigenis gingen afleggen van een organischen samenhang van alle zieleleven. Het ziet er niet naar uit, dat de hoofdzaken van de nieuwverworven inzichten weer teniet zullen worden gedaan. Het karakteristieke en vèrstrekkende van dit alles is geweest, dat God als willekeurige Macht uit de geloofsovertuigingen is weggedrongen.
Mag men dit het prijsgeven van supranaturalisme noemen, dan is het gerechtvaardigd het van 't Modernisme te zeggen. Maar men moet dan goed bedenken, hoe ver dit strekt, en geenszins mag men beweren dat de vrijzinnige theologie naturalistisch is geworden. De term supranaturalisme heeft oorspronkelijk in de 18de eeuw — niemand minder dan de gereformeerde theoloog prof. Bavinck maakt er op opmerkzaam — gestaan tegenover rationalisme. [1]) Wanneer nu het modernisme in de 19de eeuw rationalisme was geweest in God-loochenenden zin [2]), dan zou het bovengenoemde verwijt mogen gelden. Maar dit is niet het geval geweest, en een man als Bavinck maakt zich aan een dergelijk oppervlakkig oordeel dan ook niet schuldig. Hij ontkent niet, dat het modernisme supranaturalistisch is. Hoe zou het ook anders kunnen? Alle Godsgeloof toch erkent hetgeen in het wezen Gods boven de natuur uitgaat. Het is de godsdienstige visie als zoodanig. Alle religieuse bewustzijn leeft in de sfeer van het supranatureele. „Als supranaturalistisch", aldus een omschrijving, „läszt sich jede Denkweise bezeichnen, für welche die Wirklichkeit nicht aufgeht in dem der Sinneswahrnehmung unmittelbar Gegebenen oder in der Umwelt unseres tagtäglichen sinnlichen Erlebens, etwa noch mit Hinzufügung eines im wesentlichen gleichgearteten Hintergrundes. Aller Supranaturalismus erkennt jenseits dieser Wirklichkeit unseres vulgären sinnlichen Erlebens eine von ihr der Art nach verschiedene, v o l l k o m m e n e r e W i r k l i c h k e i t als tatsächlich vorhanden an. In diesem Sinne ist alle

1) In zijn rectorale oratie „Modernisme en Orthodoxie", 17.
2) „Eerst wanneer het rationalisme tot loochening van alle bovennatuurlijke openbaring voortschrijdt en geene orde van dingen meer erkent, die van de natuur onderscheiden en boven haar verheven is, gaat het in eigenlijk naturalisme over." Bavinck, 18.

religiöse Anschauung ohne weiteres supranaturalistisch, auch schon der blosze Dämonen- und Seelenglaube." [1])
Maar waar schuilt dan het onderscheid tusschen de orthodoxe en de moderne zienswijze? In een speciale voorstelling omtrent Gods wezen en werken. Dit bleek reeds uit ons zeggen, dat prijsgegeven is een dualistisch gescheiden zijn van het natuurlijke en bovennatuurlijke, waarbij God tot het buiten-natuurlijke wordt. Alle discussie raakt hier de Godsvoorstelling, in verband met het wereldbeeld. Er mag gerust déze tegenstelling worden gemaakt, dat de orthodoxie van een bepaalde klassiek-antieke Godsvoorstelling pleegt uit te gaan, en daarnaar haar wereld-beeld vormt, en dat het modernisme op grond van een wereld-beeld, dat zich wijzigde, haar Godsvoorstelling ging vervormen. Hier valt opnieuw licht op de door ons gemaakte onderscheiding tusschen de deductieve en de inductieve methode. De orthodoxie, met haar leer eener eens gegeven volkomene openbaring, ontleent aan Heilige Schrift en Kerk haar Godsbegrip, en is geroepen en gedwongen daarmede alle andere voorstellingen in overeenstemming te brengen, terwijl een tegenovergesteld standpunt noopt om uit te gaan van hetgeen men waarneemt, ervaart, verstaat, om dan het verband te gaan leggen tusschen hetgeen men redelijk begrijpt en religieus schouwt. Daarom heeft het modernisme der vorige eeuw inderdaad een principieel-revolutionaire beteekenis gehad. Het deed niet slechts enkele onhoudbaar geoordeelde voorstellingen vallen, maar het begon op een andere wijze te onderzoeken en te bouwen.
God werd anders gezien. Op dit feit moet de volle nadruk vallen. De Godsvoorstelling, ook bij beider handhaving van het Supranaturalisme in zijn etymologische beteekenis en religieusen zin, is in de orthodoxie en het modernisme zeer verschillend. Gewoonlijk wordt het verschil gezocht in enkele dogmata, of vaker nog in een wel of niet aanvaarden van de godheid van Christus, maar al deze punten zijn secundair, afhankelijk van het hoofdpunt: dat God anders wordt gedacht. De — religieus gezien — jóódsche Godsvoorstelling, de — wijsgeerig-wetenschappelijk gezien — vóór-Copernicaansche Godsvoorstelling, welke tot op den huidigen dag de Christelijke wereld

[1]) Steinmann in „Religion in Geschichte und Gegenwart". Vergelijk de uitspraak: „Alle godsdienst is supranaturalistisch in dien zin, dat hij gebaseerd is op het geloof aan een persoonlijk God, die transcendent boven de wereld verheven is en toch in die wereld werkzaam is en door haar aan den mensch zich kenbaar maakt en mededeelt. Het blijve hier geheel in het midden, waardoor en hoe God zich openbaart, door de natuur of door de geschiedenis, in verstand of hart, langs gewone of buitengewone wegen; maar alle godsdiensten berusten naar hun eigen idee op bewuste en vrijwillige bekendmaking Gods." Bavinck, „Wijsbegeerte der Openbaring", 138.

gebonden houdt, zijn prijsgegeven. In vorige eeuwen is meermalen op enkele punten, door enkelen, iets anders geboden; men vindt bij groote denkers en geloovigen een andere visie opkomen, maar aan de 19de eeuw is het voorbehouden geweest om in een periode van hevig en snel aandringen van nieuwe inzichten, consekwent met het oude te breken. Misschien is het goed hierbij even de opmerking te maken, dat dit twee richtingen is uitgegaan: de eene oordeelde alle Gods-geloovigheid onhoudbaar en mondde uit in materialisme en atheïsme; de andere handhaafde een werkelijkheid Gods, maar anders te verstaan dan geschied was. Wij halen hierbij het getuigenis aan van een der grootmeesters van het Modernisme, prof. J. H. Scholten, die in een uitvoerige brochure „Supranaturalisme in verband met Bijbel, Christendom en Protestantisme" in het jaar 1867 rekenschap aflegt van het gewijzigde inzicht. „Erkent de hedendaagsche wetenschap op geen gebied het bovennatuurlijke, ook de theologie of godsdienstwetenschap volgde in dit opzicht, in den laatsten tijd, steeds meer het voetspoor der overige wetenschappen. Ook zij weet niet anders te doen, dan, uitgaande van wel geconstateerde verschijnselen op physisch of geestelijk, psychologisch of historisch gebied, die verschijnselen in hunnen samenhang en eenheid te leeren begrijpen, en, op grond van het aldus begrepene, uit de eenheid dier verschijnselen te besluiten tot het bestaan van een Opperwezen, dat wij God noemen. [1]) Spreekt zij van God, zij doet dit dus niet met het oog op een wezen, dat buiten en in dien zin boven de natuur of, wil men, het universum zijn zou, maar omdat een redelijk geloof den religieusen mensch noopt, om, waar hij in het collectief der bekende verschijnselen orde, regelmaat, wet en harmonie erkent, uit het bekende besluitende tot het niet bekende, in het heelal of het geheel der verschijnselen de werkzaamheid te erkennen van een hoogste wezen, dat, als de kracht in alle kracht, als het leven van alle leven, naar vaste, logische wetten, alles veroorzaakt; een Opperwezen, dat met de hoogste wijsheid en dus met persoonlijke zelfbewustheid alle dingen werkt, in de zedelijke wereldorde zijne heilige liefde openbaart en als zoodanig het voorwerp verdient te zijn van 's menschen aanbidding, liefde, vertrouwen en navolging. De nieuwere godgeleerdheid spreekt niet van een God, buiten en dus afgescheiden van de „natuur" of, wat hetzelfde is, van „de wereld"; want daar de natuur het collectief is van alle bekende en niet bekende werkingen of krachten in hare eenheid en samenhang gedacht, zou de formule „God, buiten en afgescheiden van en dus ook zonder de natuur of

[1]) Uit het verband blijkt duidelijk, dat de afwijzing van het bovennatuurlijke geen naturalisme „zonder God" beteekent, maar een supranaturalisme handhaaft, echter zonder willekeurigen God.

de wereld bestaande of althans kunnende bestaan", logisch hetzelfde beteekenen als eene oorzaak buiten en afgescheiden van of ook wel zonder hare werkingen, eene oorzaak zonder werking ... De God der nieuwere wetenschap is dus geen wezen, dat ingrijpt in den natuurlijken samenhang der verschijnselen, want dat ware zoo veel als dat de werkende oorzaak in hare eigen werking ingreep of, met zichzelve in strijd, iets anders zou kunnen veroorzaken dan hetgeen zij werkelijk veroorzaakt ... Gods werkzaamheid is dus niet buiten - veel min tegen - natuurlijk, maar natuurlijk, om de eenvoudige reden, dat „natuur" het woord is, waarmee de wetenschap het collectief van alle werkingen aanduidt in haar samenhang, zoo dat Gods werkzaamheid met die van de natuur, als het collectief van Gods werkingen, één is." [1])
Wij veroorloven ons dit lange citaat, omdat de stand van zaken er volkomen klaar in uitkomt. Het Godswezen niet dualistisch gescheiden van de natuur, welke niet zijn tegendeel is, waaròp het inwerkt, maar zijn verschijning, waarìn het werkt. Het ligt voor de hand, dat men daarmee in de uitbeelding van God andere uitdrukkingen zal gaan bezigen. Wellicht handhaven zich klassieke voorstellingen van groote kracht, maar deze geven niet zuiver het veranderde geloof weer, en men zal zich dan ook anders gaan uiten. Dit zij te illustreeren aan een bijbelsch voorbeeld. Als men de prachtige beschrijvingen leest van Gods majesteit in sommige Psalmen, het boek Job, vooral in het veertigste hoofdstuk van den profeet Jesaja [2]), dan zal de geloovige van alle tijden zich daarin kunnen verplaatsen; maar niet geloochend zal kunnen worden, dat als die mensch van den modernen tijd zich zelf uitspreekt, hij het niet meer aldus kan zeggen. De God bòven de aarde, ìn de hemelen, òp den troon bestaat niet meer in zijn voorstelling. Wel in die van nog talrijke en talrijke orthodox-geloovigen. Men zal in de kanseltaal dienovereenkomstig bij

[1]) 5—7.
[2]) Wie heeft de wateren met zijne vuist gemeten? en van de hemelen met de span de maat genomen? en heeft met eenen drieling het stof der aarde begrepen? en de bergen gewogen in eene waag, en de heuvelen in eene weegschaal? Wie heeft den Geest des Heeren bestierd, en wie heeft Hem als zijn raadsman onderwezen? ... Weet gijlieden niet?, hoort gij niet? is het u van den beginne niet bekend gemaakt? hebt gij op de grondvesten der aarde niet gelet? Hij is het, Die daar zit boven den kloot der aarde, en derzelver inwoners zijn als sprinkhanen; Hij is het, Die de hemelen uitspant als eenen dunnen doek, en breidt ze uit als eene tent, om te bewonen ... Bij wien dan zult gijlieden Mij vergelijken, dien Ik gelijk zij? zegt de Heilige. Heft uwe oogen op omhoog, en ziet wie deze dingen geschapen heeft; Die in getal hen heir voortbrengt; Die ze alle bij name roept, vanwege de grootheid Zijner krachten, en omdat Hij sterk van vermogen is; er wordt er niet één gemist ... (de verzen 12, 13, 21, 22, 25, 26). Zie boven bl. 63.

orthodoxe en vrijzinnige predikers een anderen stijl en zegswijze opmerken. Ook al zal nooit alle beeldspraak kunnen worden vermeden, en deze tot een zeker anthropomorfisme dringen — hetgeen hoogstens de wijsgeerige abstractie kan vermijden, niet de geloofstaal —, het zal toch opvallen, dat deze het sterke dualisme vermijdt en dat de geheele richting van denken uitgaat naar een monisme, waarin volstrekt niet elke tegenstelling behoeft te zijn gladgestreken, maar waarin toch geen kloven meer worden waargenomen. De Indische geloofsliteratuur spreekt van God als de Groote Ziel, Mahâtmâ, en een der geloofspoëmen getuigt:

Hij is de Eéne lichtgevende, de Schepper van Alles, de Mahâtmâ,
Altijd in het hart van de volken aanwezig,
Geopenbaard door het hart, de intuïtie en het verstand.
Wie hem kent, wordt onsterfelijk. [1])

Dit specimen van Godsvoorstelling leidt van dualisme af, is geheel anders van toon dan de joodsche geloofspoezie pleegt te zijn. [2]) Het monistisch getinte Godsgeloof zal veel meer geneigd zijn om van het onkenbare Godswezen te spreken. Het begrip ondoorgrondelijkheid lijkt mij voor den modern- en orthodox-geloovige niet precies hetzelfde. De laatste voelt er vooral in het raadselachtige, het onberekenbare, immers de vrijmachtige God doet gansch naar zijn goedvinden wat Hem behaagt; de eerste peilt meer het mysterieuse, het ons onkenbare van het diepste wezen der dingen. —

Hoezeer er verschillen zijn, komt aan den dag ook, als men zich nog nader rekenschap geeft van het werken van God in de Natuur. Wij stellen achtereenvolgens het scheppings-evolutieprobleem en de wonderkwestie aan de orde. Het eerste heeft zoo goed als het tweede meermalen stof geleverd tot principieele discussie. Na hetgeen boven gezegd is, behoeft nauwelijks meer opgemerkt te worden, dat de Godsvoorstelling hier ook het verschil in inzicht schept. Twee punten, waarop de orthodoxie zeer gevoelig is, en waarvan zij oordeelt dat deze in de moderne theologie niet tot hun recht komen, zijn de schepping en de onderhouding Gods. Eens, aan den aanvang der tijden, heeft God in zes dagen — laat het zijn, dat dagen perioden beteekenen — hemel en aarde geschapen, en al wat daarin is. En sinds dien onderhoudt God Zijne schepping, en regelt Hij haren voortgang, ordent en verandert Hij. Dit alles naar Zijnen wil. Fei-

[1]) Ontleend aan Romain Rolland's boek over Gandhi, bl. 9. De naam beteekent „groote ziel" en is in de Upanishads gebruikt om het Opperwezen aan te duiden, wordt later wel gegeven aan groote menschen ook, als b.v. Gandhi.

[2]) Vergelijk hetgeen boven gesproken is over Semitische en Arische religie, bl. 97—127.

telijk naar Zijnen wil van het oogenblik, naar datgene wat Hij in Zijn raadsbesluit zich voorneemt, en Hij doet dan wat goed is in Zijne oogen. Dr. Kuyper gebruikt, zij het in een ander verband, een uitdrukking als „de vrijmacht van Gods besluitenden wil", die zeer typeerend is, al handhaaft hij tegelijkertijd een vastheid van plan in dien wil Gods. [1]) Alle populaire orthodoxe opvatting legt weinig nadruk op die vastheid, ziet juist de activiteit Gods in de veelvuldigheid Zijner handelingen, gelijk zij die ook meent op te merken in het dagelijksche levenslot van dezen, genen, waarbij zij de afzonderlijke gebeurtenissen stempelt tot wilsdaden Gods.

Een vrijzinnig geloofsbeschouwen beleeft in deze materie veel grootere moeilijkheden dan in een gewoonlijk zeer eenvoudige geloofsconceptie tot uiting komen. Men kan zich een dergelijken God, die in de momenten verschillend werkzaam is, niet meer voorstellen. Er rijzen bij de vorming van een wereldbeeld allerlei vragen naar wat dan die wereld eigenlijk is en toont. Daarbij moet men wel te vraag gaan bij hetgeen de wetenschappen omtrent de Natuur aan den dag brengen. Het moge hachelijk zijn, in zooverre wetenschappen niet dan bij benadering de werkelijkheid leeren kennen en in hare verkondiging van waarheden wisselend, maar een andere bron van kennis der natuur bezit men niet. Den Bijbel kan de vrijzinnige niet aanvaarden als leermeester in dezen, omdat hij daarin geen geijkte Godsopenbaring meer vermag te zien; hij kan dien waarde toekennen als geloofsboek, niet als wetenschapsgeschrift, noch historisch, noch kosmologisch. Wat nu dezen natuurwetenschappelijken kijk op den kosmos betreft, heden ten dage zijn er een paar gezichtspunten, die ons richting wijzen. De kosmos wordt gezien als een energieën-wereld. Hij is een samenstel van krachten in samenhang. Dit is feitelijk geen nieuwe beschouwing, maar zij wordt wel in bijzonderheden anders gedocumenteerd dan vroeger. De electronentheorie b.v. geeft een ander beeld van den materieelen bouw van het Heelal dan de vroegere atomen-beschouwing. Richtlijnen zijn door de werkelijkheid getrokken; men kan zeggen, dat al hetgeen gebeurt, in het bijzonder blijkende in de organische werkelijkheid, een strekking in zich draagt; dat God als een bepalende macht het gebeuren als magnetisch tot zich trekt. Willekeurigheid moge het in 't oog springende zijn, bij een dieper indringen merkt men de grootschheid eener geordende structuur op. Het Aristotelische begrip entelechie, er op wijzende dat iets „z'n doel in zich draagt" heeft zich opnieuw burgerrecht verschaft. En al wat krachtens die entelechie geschiedt, hangt tezamen; dit mag verondersteld worden, al valt niet in alle afzonderlijkheden die samenhang aan te wijzen. Onafwijsbaar komt

[1]) Het Calvinisme, 106, 107.

de indruk boven van een geordend geheel. Redelijkheid is kenmerk der levens-werkelijkheid. [1])
Hoever strekt nu deze zienswijze, d.w.z. wat kan een natuurwetenschappelijk wereldbeeld inhouden, en wat niet? Het behoeft geen betoog, dat natuurwetenschap gebonden is aan een object van beperkten aard: de zichtbare wereld, en dat zij slechts heenwijzen kan naar wat anders is dan deze. In de door haar geobserveerde werkelijkheid moge zij aanwijzingen vinden voor wat niet meer verschijnselen-wereld is, maar ondergrond daarvan; dezen kan zij niet nader bepalen. Wijsbegeerte en religie, welke beide trachten in te dringen in de transcendente werkelijkheid, moeten hier het verdere werk van onderzoek doen, en dan ook nader uitmaken, hoe de verhouding is te bepalen tusschen hare vondsten en die, welke door de natuurwetenschap zijn gedaan. Nu is het opvallend, dat deze onderscheiden thans zuiverder worden gezien dan in de periode van de eerste overweldiging van het natuurwetenschappelijke wereldinzicht, en ook dat men andere conclusies trekt dan toen. Blijkens het zooeven medegedeelde, de gegeven citaten in het bijzonder, is het mecha-

[1]) Ir. Felix Ortt betoogt in zijn: „Inleiding tot het Pneumatisch-Energetisch Monisme" (Een beschouwing over God, de Wereld, het Leven, Mensch en Maatschappij, van uit het standpunt der Natuurwetenschap, 1917), dat wij in het wereldgebeuren twee fundamenteele beginselen hebben te erkennen 1°. een zich in zijn omzettingen *manifesteerend*, en 2°. een *ordenend* beginsel, welke kunnen worden aangeduid als Energie en als Ordenend Vermogen of Intelligentie (44). De energie is op zichzelve onvoldoende grond om het wereldgebeuren te verklaren (45), maar daarin openbaart zich nog iets anders, de entelechie (52 vlg.). Zijn conclusie wordt: „Zóó beschouwd is „de Grond der dingen: Energie, begaafd met Entelechie. Datgene wat wij „Het Heelal" noemen, is, physisch gesproken, Energie, welke grootheid zich in verschillende vormen aan ons waarnemingsvermogen openbaart. Al het wereldgebeuren is energie-omzetting, van den eenen vorm in den anderen. De kracht, die deze omzettingen doet ontstaan, is eenerzijds het aan de energie inhaerent verbonden ordenend vermogen; anderzijds het vanzelf optredend streven naar overgang tot den meest-waarschijnlijken toestand, daar waar het ordenend vermogen zulks niet belet. De Energie, als quantiteit bezien, is een constante grootheid, die in den tijd niet vermeerdert of vermindert. De Entelechie, het ordenend vermogen, inhaerent aan de Energie verbonden, kan toe- of afnemen, naarmate meer energiecomplexen innig, harmonisch, samenwerken. Een bewijs hiervan vinden we in de levende wereld, waar we het ordenend vermogen kunnen verstoren door uiteenscheuren der energiecomplexen, waardoor de harmonische samenwerking wordt belet." (67). Het geheel genomen, wijst naar zijn besef de natuurwetenschap heen naar de Al-Eenheid: de Al-Energie, verbonden met de Al-Entelechie. (73).
Dr. C. U. Ariëns Kappers in een boek „Zielsinzicht en Levensopbouw" kent aan de entelechie met name redelijkheids-karakter toe. Felix Ortt doet dit feitelijk ook wel, in zijn begrip ordenend beginsel ligt het opgesloten, maar Ariëns Kappers schept den term „logetische entelechie". Hij stelt zich de vraag, na over het zielswezen van den mensch gesproken te hebben „Hoe is de verhouding van dat psychische, van dat logetische tot het *leven zelve?"*, is het eigen aan dat leven

nisch-materialistisch wereldbeeld geweken. Een schrijver als Haeckel met zijn „Welträtsel" zal den toon niet meer aangeven; diens beschouwingen, de toentertijd en vogue zijnde, welke gekenschetst mogen worden als Darwinisme, naar het materialisme omgebogen, zijn verouderd. De natuurwetenschappen zelve kunnen het mysterieuse van de levenswerkelijkheid niet nader onderzoeken, maar zij zien dit wel. In zooverre heeft het zich ééns breed makende naturalisme afgedaan; het heeft dit groote nut gehad, dat het een onhoudbaar gebleken supranaturalisme, dat van zijn kant de gegevens der natuur in zijn dogmatisch schema perste, doorbroken heeft. Dit supranaturalisme, gelijk ook het juist genoemde naturalisme, werkt echter nog wel door in menigen kring.

Wanneer wij hierbij ons afvragen, welke voorstelling van God passend geacht kan worden in dit verband van beschouwingen over de natuur, dan zullen wij onbevredigend moeten achten een leer als het Deisme, dat de wereld door God geschapen achtte, maar deze dan verder van Hem losmaakt. Deze in het midden van vrijdenkende

— als „Begleiterscheinung", *wordt het door het leven eerst geschapen of schept dat psychisme, die logetiek het leven?* Hij antwoordt dan het volgende. „Hiermede ben ik gekomen tot het hart van het vraagstuk, de vraag: *schept de logetiek de vormen, of scheppen de vormen de logetiek?* Laten wij met een betrekkelijk voor de hand liggend en concreet voorbeeld: de *hersenen* beginnen. Indien we het begrip logetische of psychische functies meer in algemeenen zin gebruiken en niet alléén op bewuste uitingen daarvan toepassen, is het inderdaad natuurwetenschappelijk bewijsbaar, dat de psychisch-logetische functies er waren voor dat er een zenuwstelsel was. Nauwkeurige vergelijkende onderzoekingen over den bouw der hersenen bij verschillende dieren en dierklassen alsmede embryologische onderzoekingen van het zenuwstelsel, toonen ons verder, dat het zenuwstelsel zich ordent volgens natuurredelijke, logische associaties, die een wetmatige overeenstemming vertoonen met de associatie-wetten, volgens welke ons bewuste denken zich afspeelt en opbouwt. Zij toonen ons voorts, dat het logische verband niet een uitvloeisel is van den bouw van het zenuwstelsel, maar dat de bouw van dat zenuwstelsel uit die logetische correleeringen ontstaat. Wij weten dat correlaties, analoog aan die, welke zich anders in het zenuwstelsel afspelen, ook optreden kunnen bij dieren of organen zonder zenuwstelsel" (167). Zijn oordeel luidt dan „Datgene, wat wij in ons bewustzijn ervaren als logische verbindingen en redeneeringen, herinnering en aandacht schijnt inderdaad niets anders te zijn, dan de bewustwording van algemeene levenseigenschappen, die ook buiten ons persoonlijk bewustzijn hun rol spelen." (168).
Als hij dan verder zijn blik richt op verschijnselen van levensgroei komt de schrijver tot de overtuiging: „Deze ordenende logetiek van den groei, in de ontwikkeling van het leven, gaat aan het menschelijk denken vooraf en overtreft dit denken in velerlei opzicht" (170). Het geheele leven overziende, gebruikt hij de in den aanvang genoemde uitdrukking: „Deze logetische entelechie, die onze doelstellingen overtreft, werkt niet alleen in de wording der organismen. Zij werkt ook in ons denken" (173). Aan alles ten grondslag ligt dus Redelijkheid als Kracht.

geesten der 17de eeuw opgekomen beschouwing — hoe merkwaardig oud is zij reeds — had oog voor de waarheid van een antisupranaturalisme, maar verviel toch in een dualisme, waarbij de God als schepper losgerukt wordt van Zijn schepping, en alle idee van onderhouding wordt uitgewischt. Als de zichtbare werkelijkheid in haren voortgang uit zich zelve leeft, waarom dan haar oorsprong buiten haar gesteld? Dit lijkt toch wel heel willekeurig. Beter kan men zich voegen o.i. in een pantheistische beschouwing, welke een doordringing van God en Natuur voor oogen stelt. Maar nu is het pantheisme dikwijls zoo geworden, dat dit tot een eenheid werd zonder onderscheid. Dan hield de reden op om van God nog te spreken, althans kwam het besef boven dat het specifiek Goddelijke in die natuur zoo verscholen raakte, dat men het niet meer vermocht te ontdekken. Kan men dit uit een godsdienstig oogpunt niet aanvaarden, dan zal men allicht — tenzij men pantheisme anders weet te omschrijven — zijn keuze richten op een theistische geloofsbeschouwing. [1])

Wanneer deze de voorstelling biedt van een God, die zich zelf openbaart en uitwerkt in geheel het wereldzijn en wereldgebeuren, die Zijn wezen ontplooit in de zichtbare werkelijkheid, die tot Hem zelf behoort, maar met welke Hij niet samenvalt, dan naderen wij een standpunt, dat ons het meest verdedigbaar lijkt. Ten aanzien van een niet schokkenden samenhang van Natuur en God komt zij het dichtst bij het pantheisme; het gevaar van een gelijkmaking der twee gesteldheden echter wordt hierbij vermeden. Bij het pantheisme staat zij dichter dan bij een theisme, waarin de vrijmachtigheid Gods als een menschelijke willekeur, in vergroote proporties, wordt uitgeroepen. Het is uiterst moeilijk om het „werken Gods" in een eenigszins zuiver beeld te brengen. Aan de eene zijde dit onoverkomelijk bezwaar van willekeur, verdedigd als onaantastbare vrijmachtigheid, gezien dan als iets groots in den gròòten God die doet wat Hij wil, terwijl toch de vaste ordening der natuur en de levensgang des menschen hierop niet wijzen; aan de andere het gevaar, dat die ordening en vastheid tot een mechanisch systeem worden, geen organisch werken. Wellicht is het beeld niet te vinden, waarin het organisch werken, waarin plaats zij voor iets dat spontaneiteit, nieuwe wording, begin mag worden geheeten, tot zijn recht komt. Car-

[1]) Het onderwerp theisme-pantheisme houdt te veel in om hier te behandelen. Het zal in het laatste hoofdstuk uitvoerig aan de orde moeten komen. Voor het oogenblik volstaan wij met een paar kenschetsingen, in verband met ons onderwerp.

lyle heeft, in den geest van Goethe [1]), de natuur meermalen genoemd „the living garment of God"; deze uitdrukking is ons persoonlijk tot nu toe de meest bevredigende, die wij kennen. Daar ligt iets in, dat God niet met de natuur gelijk te stellen is — de natuur is Zijn gewaad. Toch is dit geen dood ding; het is een levende werkelijkheid, die natuur. Hier is het denkbeeld van God in de natuur. Die natuur is de manifestatie van Zijn wezen.

Even nemen wij hier de voorstelling op van God als schepper, omdat hieromtrent heel wat misverstand heerscht, en daarmee een begrip als evolutie in verband staat. Niet alleen van dogmatisch-supranaturalistisch, maar ook van algemeen-religieus standpunt wordt aan de voorstelling van God als schepper vastgehouden. In het laatste geval zal men zich echter niet gebonden achten aan een overlevering omtrent die schepping, als men die op exacte gronden voor onhoudbaar acht, gelijk van vrijzinnige zijde geschiedt ten aanzien van het 1ste en 2de hoofdstuk van Genesis. Echter de scheppings-idee huldigt men. Het begrip „scheppen" wil zeggen: uit zich zelf voortbrengen. Er ligt niet de voorstelling in van maken, waarin altijd de veronderstelling besloten is van een materiaal, dat gebruikt wordt om er iets van te vervaardigen, maar het wijst naar een andersoortige handeling, die van innerlijk geestelijk vermogen. Zoo schept de kunstenaar zijn werk; de uitvoering er van moge een maken zijn, het ontwerp, zijn visie, is een geesteswerk van innerlijken aard. En nu ligt in „de schepping der wereld door God" de gedachte, dat deze zichtbare wereld door Hem is gezien, gewild. Dan wordt zij de manifestatie van Zijn wezen. Wij gebruiken de uitdrukking manifestatie, en niet emanatie, omdat „uitvloeisel" een andere werkelijkheid aanduidt dan „openbaring". In de scheppingsidee ligt besloten de voorstelling van een Wezen, dat wil en ordent, dat intelligentie bezit. Men komt daarmede zeker op de theistische lijn van denken. Intelligentie en Wil samen creëeren. De zichtbare werkelijkheid is naar godsdienstig besef resultaat van de scheppingsdaad Gods.

Een eigenaardig punt, dat hierbij van ouds in discussie is geweest, de kerkvaders der eerste eeuwen hebben er zich reeds rekenschap van gegeven, is of die schepping even oud is als God. Wanneer God op een gegeven oogenblik, gelijk een mensch, de wereld schept, is Hij dan niet zelf ouder dan die schepping? Of men zich God werkeloos voorstelt millioenen jaren vóórdat deze wereld ontstond, of slechts door een paar seconden Zijn voornemen scheidt van de uitvoering,

[1]) De Aardgeest zegt in de Faust:

> So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
> Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

in beide gevallen wordt een onderscheid in tijd geconstateerd. De oplossing der moeilijkheid is wel gezocht in het aanvaarden van een eeuwige schepping, waarmede dan bedoeld werd het altijd mèt God gegeven zijn der schepping. Van den beginne af waren God èn schepping. Maar deze voorstelling is toch niet heel duidelijk, want zoolang men uitdrukkingen gebruikt, welke aan onze tijd-waarneming ontleend zijn, ontkomt men niet aan een zeker verschil in tijd tusschen actie en resultaat. Het begrip eeuwig als „altijd" is een onzuiver begrip. Eeuwigheid krijgt pas haar inhoud, als het de tegenstelling aanduidt met tijd. In het religieuse levensbesef is dit het zuiverste gevoeld, als men er mede wees naar wat buiten onze menschelijke verhoudingen van tijd viel, wat althans den in den tijd levenden mensch inleidde in een werkelijkheid, welke daaraan niet gebonden is. Zoo wordt in het Nieuwe Testament gezegd: „Dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen, den eenigen waarachtigen God, en Jezus Christus, Dien Gij gezonden hebt." [1]) Het gaat om iets, dat niet tot de tijdsorde behoort. En nu, daarom moet in verband met het scheppingsprobleem de voorstelling van God „in den tijd" worden afgewezen, omdat het Godswezen eeuwig is. Wij herinneren hierbij aan onze uiteenzetting, hoe sinds Kant tijd en ruimte gezien zijn als inhaerent aan de menschelijke werkelijkheid. [2]) De mensch, krachtens zijn geestelijke structuur, beleeft de werkelijkheid in tijd en ruimte, maar er is geen enkele aanwijzing, dat zij objectieve gesteldheden buiten hem zijn. Daarom moet de schepping der wereld door God niet in een schema van tijd worden gedrongen, omdat God dan vermenschelijkt zou worden. Het klassieke bijbelsche verhaal begint in de Statenvertaling met de woorden: „In den beginne schiep God hemel en aarde". De Leidsche vertaling zegt: „Toen God een aanvang maakte met de schepping van hemel en aarde"; in beide gevallen heeft men een tijdsbepaling. Daar moet feitelijk alle religieuse voorstelling der schepping boven uit, hoe moeilijk het moge zijn, omdat wij ons niet weten los te maken van onze eigen waarnemingen. De vragen: hoe oud is de kosmos, de aarde, de mensch, zijn vragen van wetenschappelijken aard, waarmede de religieuse gedachte van schepping niet van doen heeft.

De vrijzinnige geloofsrichting kan, daar zij niet gebonden is aan een te voren vastgestelde waarheidsuitkomst, de werkelijkheid en werking Gods anders bepalen dan de aan een absolute openbaringsvoorstelling gebonden orthodoxie dat vermag te doen. Daarom heeft voor haar het evolutie-probleem ook een andere beteekenis gekregen dan voor de rechtzinnige. Zij zal oordeelen, dat de wetenschappen,

[1]) Johannes 17 : 3.

[2]) Zie boven bl. 135—137.

in wier boezem de nieuwe inzichten omtrent evolutie zijn ontstaan, de evolutie in de natuurwereld, ook in de menschelijke wereld, voorzoover zij natuurwereld is, moeten onderzoeken en beschrijven. Dat hiervan de resultaten niet ten volle vaststaan, is te aanvaarden gelijk van elk ander gebeuren, hetwelk slechts met een toenemende zekerheid valt te kennen. De moeilijkheid voor het religieuse bewustzijn kan niet in feitelijkheden gelegen zijn, kwesties b.v. of de ontwikkelingsgang van onze aarde anders moet worden gezien dan in de bijbelsche oorkonden geschiedt, of de menschheid van één menschenpaar afkomstig is te achten, of de menschheid naar hare natuurzijde dicht staat bij de dierenwereld, of een verklaring van het bestaan van rassen heel anders zal zijn dan in het verhaal van Cham's vervloeking is gelezen, of het ontstaan van talen anders is dan in de spraakverwarring rondom den toren van Babel wordt geboden. [1]) In deze dingen zal zij zich aansluiten bij het wetenschappelijk meest waarschijnlijke standpunt. Maar het probleem ligt hier: of de evolutie tot een mechanisch wereldbeeld noopt, ja dan neen.

Het is niet te loochenen, dat dit een tijdlang zoo heeft geschenen; alle gebeuren in de natuur werd herleid tot een paar concreet aanwijsbare factoren, en de triomfkreet werd gehoord, dat men de eindigheden van uit de eindigheid verstond. Maar die kreet is allengs verstomd, en de Natuur zelve, gelijk wij reeds hebben toegelicht, heeft den waarnemer hare raadselen opgegeven. Nu is de deskundige weer vervuld van het besef, dat er richtlijnen door het natuurgebeuren getrokken zijn, welke niet als concreet, materieel zijn te verstaan, maar als spiritueel. Zij zijn getuigenis van nog iets anders dan de wereld der eindige dingen. En daarmee buigt de beschouwing zich om naar de geloofsvisie, welke altijd heeft gezegd dat ook in den ontwikkelingsgang der menschheid Gods leidende geest zich openbaart. Van vrijzinnige zijde zal men in dezen hetzelfde gezichtspunt naar voren brengen als geschiedt ten aanzien van de schepping. God schept, God leidt. Het evolutiebegrip wordt geen ondermijning van het openbaringsbegrip dan ook, gelijk dikwijls in de gereformeerde theologie wordt voorgesteld. [1]) Wel bestaat hierin verschil, dat de voorstel-

[1]) Genesis 9 en 11.
[1]) Prof. Dr. H. Visscher doet dit wederom in zijn in 1927 verschenen boek: „Het Paradijsprobleem", als hij in zijn „Slotbeschouwing" de o.i. niet te aanvaarden tegenstelling tot een vraagpunt opwerpt „Schepping of Evolutie?". — Van de laatste zegt hij: „Zij wortelt in een wordingsgevoel, dat als zoodanig slechts monistisch kan zijn, want daarin liggen geen twee factoren besloten. Dus kan er in alle evolutionistische vormen van wereldbeschouwing geene plaats zijn voor schepping, evenmin als voor een begin en een einde. Zij heeft geen plaats voor eeuwige waarden. Zij staat met een begin en een einde, die zich beide verliezen in het nachtelijk donker, zoodat heel het wereldproces doelloos drijft, door

lingen omtrent die openbaring en die evolutie ver uiteenloopen. In het zich schokkend evolueerende leven, in de duizenden vormen daarvan in den kosmos, op de aarde, in de anorganische en organische wereld wordt iets machtigs gewrocht. Het groote Mysterie, voorzoover wij dat naar ons bevroeden in menschelijke termen kunnen uitdrukken, denkt, wil, volbrengt. Zou hierin de consekwentie liggen, dat dan God àls een mensch is, een mensch in het groot, dan zouden wij deze termen willen prijsgeven; liever een monisme voorstaan, waarin „God in de Natuur" tot „God òf Natuur" werd, dan een dualisme aanhangen, hetwelk God buiten de Natuur stellende deze eenvoudig tot een object maakt waarop Hij zijnen invloed gelden doet, een lijdelijk voorwerp ten overstaan van Zijn willekeur. Maar dit alternatief behoeven wij niet te aanvaarden, en in een religieus-wijsgeerig monisme zien wij schepping en onderhouding der wereld in Gods al-wezen besloten en vandaaruit tot getuigenissen worden Zijns geestes. Hierin stemt de vrijzinnige met de rechtzinnige overeen, dat hij God als Schepper en Werker ziet; hierin verschilt hij, dat hij zich van bepaalde voorstellingen van bijbelsch-kerkelijken aard losmaakt, welke hem onjuist lijken en waarin hij een bedreiging ziet voor een zuiver inzicht. —

III. Door het gezichtspunt, dat het Natuurlijke tegelijkertijd het Bovennatuurlijke is, dat wie kosmos en mensch zegt tevens den naam Gods noemt, kan men ook alleen een goed oordeel krijgen over het

een oceaan van krachten gedragen."(177). „De evolutionistische beschouwing heeft geene plaats voor God, noch ook zelfs voor eenig theologisch beginsel. Het verloopt volgens haar alles mechanisch. En zij noemt dit „natuurlijk". Dat beteekent dus, dat het natuurproces in zijn diepsten grond toevallig verloopt en er van eenigen ideëelen factor nergens sprake is. En door dit wettelooze toeval zou ook de mensch opgekomen zijn met zijn redelijken geest." (179).
M.i. bestrijdt prof. Visscher een bepaalde evolutie-voorstelling, niet de evolutie-beschouwing in haar wezen. De evolutie-beschouwing stelt niet het mechanische als eenige werkelijkheid. Zoo een mechanisch natuur-verloop al een tijd naar voren moge zijn geschoven, in de latere jaren is dit door de natuurwetenschappelijke denkers niet bestendigd. Begrippen als teleologie, finaliteit, entelechie; werkelijkheden als entropie, regeneratie worden thans geaccentueerd. Al zal de natuurwetenschap als wetenschap nooit eenige uitspraak kunnen doen over God en Schepping, zij werpt daartegen in haar evolutie-beschouwingen geen dam op. Wij verwijzen naar de boven gegeven citaten, bl. 176, van Ortt en Ariëns Kappers, welke niet moeilijk met meerdere in denzelfden geest zouden te vermeerderen zijn (van Driesch en anderen), en vragen of die geest nu nog wettigt de tegenstelling, welke prof. Visscher maakt. Evolutie weerspreekt revelatie niet, omdat evolutie alleen het proces van natuur-gebeuren in en buiten den mensch kenmerkt, zonder den diepen grond hiervan in het geding te brengen. Doen wijsbegeerte en religieus besef dit wel, dan moet men tot de conclusie komen: In evolutie revelatie, in de natuur God, de zichtbare werkelijkheid schepping Gods. De discussie verplaatst zich naar deze terreinen van onderzoek, als men de gesteldheden nader tracht te bepalen.

vraagstuk van het Wonder, dat wij als tweede punt van bespreking aankondigden. [1]) Voordat wij het echter kunnen hebben over de werkelijkheid van het wonder, moeten wij eenige vooraf gaande opmerkingen maken over de aan het wonder toegekende beteekenis, want hierin komt een belangrijk verschil van meening tot uiting. Aan het vrijzinnige geloofsbesef biedt het wonder een geheel ander probleem dan aan het rechtzinnige. Dit komt allereerst hierdoor, dat de verhouding van geloof en geschiedenis anders wordt geleefd.

Aldus valt de tegenstelling te kenschetsen, dat de orthodoxie aan de historie gebonden is, de vrijzinnigheid verbonden. De orthodoxie n.l. bouwt het geloof op historische feitelijkheden op — de in het Oude en Nieuwe Testament overgeleverde feitelijkheden; de vrijzinnigheid durft zich daarvan los te maken, omdat zij het geloof uit de thans bestaande gemoedsgesteldheid en denkinhoud doet geboren worden, althans daar, in het innerlijke leven der menschen, het criterium zoekt voor de waarheid der geloofsinzichten. Zij meent deze waarheid niet afhankelijk te kunnen stellen van getuigenissen uit het verleden, welke gelijk alle historische overlevering aan een kritisch historisch onderzoek onderworpen moeten worden. Juist dat onderzoek heeft zooveel verzekerdheid doen wankelen. Een der eersten, die de verhouding van geloof en historie — juister gezegd: historische overlevering — anders zag dan geschiedde, is Lessing geweest. Hij heeft deze stelling gegeven: „Wenn keine historische Wahrheit demonstrirt werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstrirt werden. Das ist, zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden."[2]) Nu heeft Gotthold Ephraim Lessing in de 18de eeuw geleefd, en in een tijd van allerlei overheerschend rationalisme hier gesproken van nothwendige Vernunftwahrheiten, maar zijn opmerking is ons in haar kern onaantastbaar juist. Men kan geloofswaarheid niet bouwen op geschiedkundige waarheid; de laatste is van een andere orde dan de eerste. [3]) Een mensch mag en moet zich in

[1]) Boven bl. 174.
[2]) In een geschrift: „Über den Beweis des Geistes und der Kraft" (Reclamuitgave zijner werken, dl. 6, S. 223).
[3]) Hoogst merkwaardig blijven ook altijd de 10 stellingen over den Bijbel, die hij in een strijdschrift „Wider den Herrn Pastor Goeze in Hamburg" in 1778 gegeven heeft. 1. Die Bibel enthält offenbar mehr, als zur Religion gehört. 2. Es ist blosze Hypothese, dasz die Bibel in diesem Mehreren gleich unfehlbar sei. 3. Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion. 4. Folglich sind die Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. 5. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war. 6. Das Christentum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der erste von ihnen schrieb; und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zu Stande kam. 7. Es mag also

zijn geloof vrij gevoelen tegenover welke historische werkelijkheid ook. Hij kan een geloof b.v. van Jezus, van Paulus alleen beamen, als hij zich daaraan verwant gevoelt, maar dan is die geloofswaarheid zelve het beslissende, en niet het feit, dat Jezus of Paulus haar bezaten.

Het is natuurlijk aan geen twijfel onderhevig, dat het geloof van een Christen thans door de geloovigheid van een historisch kenbaar Christendom beinvloed en ten deele bepaald wordt. Een ieder, in een christelijke omgeving geboren, ademt van jongs af aan de atmosfeer daarvan in. Er bestaat geen reden ook om zich van zijn omgeving los te maken, hetgeen waarschijnlijk ook nooit geheel zou kunnen, daar steeds zooveel onbewust blijvende verbindingen zich handhaven, maar de kwestie, waar het om gaat, is deze: of de geloovige met allen eerbied voor het historisch-gewordene toch zich daarvan mag emancipeeren, als hij er niet mee kan instemmen. Een vrijzinnige zal dit in principe geoorloofd achten, en in praktijk het ook daarom altijd doen, omdat het historisch-gewordene geen gave eenheid is, en ieder een keuze doet uit beschouwingen en zich aansluit bij enkele gevoelens, welke tot het complex van christelijk leven behooren. Men is toch feitelijk onkundig en naief, of erger misleidend wanneer men de voorstelling geeft, alsof er ergens één waar christelijk geloof aan te wijzen is. De strekking der orthodoxie is, dat zij geloovigheid in een bepaald, min of meer duidelijk beeld van voorstellingen vastlegt, welk beeld voor een belangrijk deel ontleend wordt aan historische overleveringen. De waarheden, ook de historische waarheden der Schrift, zijn haar bindend; wie daarvan afwijkt is niet geloovig, hetzij men dit dwaling, hetzij men dit zondig verzet tegen God noemt. Nu zal een orthodox gelóóvige zeker ook streven naar persoonlijke innerlijkheid, hij zal door het schema eener geopenbaarde waarheid heen willen dringen tot de levende kern er van, maar hij is toch krachtens zijn standpunt aan dat schema gebonden, en wie zich daarvan losrukt is geen orthodoxe meer.

Een der moeilijkheden voor de rechtzinnigheid zal altijd blijven de

von diesen Schriften noch so viel abhängen: so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der Christlichen Religion auf ihnen beruhen. 8. War ein Zeitraum, in welchen sie (die christliche Religion) bereits so ausgebreitet war, in welchem sie sich bereits so vieler Seelen bemächtigt hatte, und in welchen gleichwohl noch kein Buchstabe aus Dem von ihr aufgezeichnet war, was auf uns gekommen ist: so musz es auch möglich sein, dasz Alles, was die Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren ginge, und die von ihnen gelehrte Religion doch bestünde. 9. Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. 10. Aus ihrer innern Wahrheit müszen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftliche Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat. (Reclam Ausgabe 6ter Band, 289 vlg.).

bevestiging der historische overlevering tot historie. Beproeft zij dit te doen langs den weg der wetenschappelijke bewijsvoering, dan zal zij een op menig punt hachelijke taak te volvoeren krijgen. Sommige overleveringen zullen, gelijk bij wetenschappelijk onderzoek toch wel gebleken is o.i., breken; meerdere zullen onzeker worden, en tal van vraagteekens zullen op het historisch terrein worden gezet, die vermoedelijk ten eeuwigen dage zullen blijven staan. Is men niet onbevooroordeeld — hetgeen overigens geen bewuste onwaarachtigheid hoeft in te sluiten, al is dat gevaar menschelijk-groot —, dan zal men allicht tot allerlei kunstvaardigheid vervallen. Wanneer er een statistiek bestaat, die met recht gebrandmerkt is als een kunst om cijfers te groepeeren, dan is daarnaast te stellen een bijbelbehandeling, welke een kunst is om overleveringen zoo te groepeeren, dat men uitkomt waar men wil zijn. Alleen, wanneer men de historische overleveringen als bijkomstig kan zien, omdat het geloof er nooit afhankelijk van kan zijn, zal men zich vrij kunnen gevoelen.
Het sterkst staat men op een orthodox standpunt, als men de historische kritiek eenvoudig kan afwijzen, en de bijbel-bespreking dan beperken tot een bijbel-uitlegging. Dan althans is een belangrijk stuk moeilijkheden uit den weg geruimd, al blijven er voor de eerstvolgende eeuwen nog genoeg over om de rechtzinnige bijbelgeloovigen tot verschil van meening te leiden. Dit afwijzen kàn geschieden, als men als een praemisse aanvaardt de volkomen zekere historiciteit der Heilige Schrift. Als specimen van dit standpunt geven wij een krachtig geformuleerd getuigenis van prof. Hugo Visscher in zijn reeds genoemd boek „Het Paradijsprobleem", waarin hij ook inderdaad niet anders geeft dan een verhandeling over Genesis I en II, geen enkel détail daarvan aan een onderzoek naar de waarheid onderwerpt. Dit is een consekwente wijze van handelen. Zijn getuigenis — want dat is het — luidt: „Het Geloof der Gemeente van Christus, zooals zij historisch verschijnt, dringt haar de Heilige Schrift als Gods Woord te belijden en daaraan een volstrekt gezag toe te kennen. In laatste instantie berust dit op het getuigenis van den Heiligen Geest, die inwonend in de gemeente als geheel en in elk van Gods kinderen in het bijzonder, de majesteit van Gods Woord oplegt aan het bewustzijn. Even zeker als wij zijn van de realiteit der verschijnselen-wereld, die zich door de functie van het zinnen-apparaat aan ons bewustzijn voorstelt, is Gods gemeente en elk van Gods kinderen van de sprake Gods in het Woord beluisterd. Het geloof in hetgeen de Heilige Schrift ons meedeelt, berust dus niet op verstandelijk overleg of wetenschappelijk onderzoek, maar draagt een axiomatisch karakter, wortelt in een bewustzijnstoestand van bijzonderen aard die de Schrift zelve verklaart als vrucht van

de regenereerende, verlichtende werking van den in de gemeente van Christus inwonenden Heiligen Geest. Het gezag der Heilige Schrift heeft dus, als gegrond in de majesteit des Woords en in de ontdekking daarvoor door de daad des Heiligen Geestes, geen ander steunpunt noodig. Het is zichzelf genoegzaam." [1])

In deze karakteristieke passage van een gezaghebbend theoloog onzer dagen is die ééne zin, waarin het geloof in de overleveringen der Heilige Schrift, gezegd wordt „een axiomatisch karakter" te dragen, de spil waarom alles draait. De regenereerende kracht van den Heiligen Geest, welke in de gemeente van Christus inwoont, geeft de verzekerdheid. Hiermee is alle discussie met anders-denkenden afgesneden; men toeft op een ander levensvlak. Een vrijzinnige kan de zienswijze van prof. Visscher niet aanvaarden; hij zal bijna elk der gebruikte termen „gemeente van Christus", „Heilige Schrift als Gods Woord", „bewustzijnstoestand van bijzonderen aard" aan een onderzoek onderworpen willen zien en hij zal twijfelend, zelfs loochenend staan tegenover dit getuigenis als dwingende waarheid, toch zal hij begrijpen dat hij zich af te wenden heeft. De orthodoxie en de vrijzinnigheid gaan elkaar, zoodra men de grondslagen der waarheid raakt, voorbij. Zij kunnen slechts elk voor het hare pleiten. Hetgeen wij dan ook onzerzijds bezig zijn te doen. Wij kunnen de Heilige Schrift, met eerbiediging van grootsche gedachteinhouden, welke naast inhouden staan die wij godsdienstig en zedelijk geen gezag over ons toekennen, niet als hèt boek des Heiligen Geestes, als hèt Woord Gods aanvaarden. En dit maakt ons geloof los van de historie, in een zin als hierboven voldoende is toegelicht. Daaraan verbonden, niet daaraan gebonden.

Een tweede voorbereidende opmerking betreffende het wonder is, dat de vrijzinnige het wonder niet als bewijskracht eener bovennatuurlijke openbaring kan doen gelden. Om de portée hiervan te begrijpen, is het noodig eerst het begrip wonder onder de oogen te zien. Het is een woord, dat zijn beteekenis in het spraakgebruik ontvangt, en dan ook wel in meer dan één zin wordt gebruikt. In het verband, waarin wij het zien bezigen, beteekent het 't in de Natuur openbaar wordende, dat niet uit de Natuur te verklaren is. Een feit gaat uit boven hetgeen die Natuur als vermogen in zich heeft, zoodat de verklaring te zoeken is in het Bovennatuurlijke. Het Wonder is het in de Natuur gebeurende, dat toch niet vàn de Natuur is. Hegel definieert in de Religionsphilosophie: „Wunder sind überhaupt Erfolge durch die Macht des Geistes über den natürlichen Zusammenhang, ein Eingreifen in den Gang und in die ewigen

[1]) 175.

Gesetze der Natur". Wonder houdt dus veel meer in dan het verwonderlijke, het is het wonderbaarlijke.
Dat het wonder een bijzondere plaats inneemt in het besef van vele geloovigen heeft meerdere redenen. Het bekende woord van Goethe in de Faust „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind" is vooral psychologisch te belichten. Het bijzondere fascineert altijd; de phantaisie speelt gaarne met geheimzinnigheden; als ièts sensitieve naturen in spanning brengt, dan is het 't onverklaarbare. Het is zoo begrijpelijk, dat sommige — vooral niet door geluk verwende menschen — hunkeren naar het wonder, dat in hun leven het toch zoo onontbeerlijke zal brengen. „Bij God zijn alle dingen mogelijk", kan in een zeer ideëelen geest toch het realisme in den geloovige voedsel bieden. Zou het dat ook zijn, wat zoovele orthodoxen ten sterkste doet hechten aan het bijbelsche wonder? Het bijbelsche wonder waarborgt de grootheid van God en de verzekerdheden, die daaruit voor den mensch voortvloeien. Daarvan kan men dan ook geen enkel prijsgeven. Of zoo men dat al doet, b.v. oud-testamentische overleveringen over de sprekende slang, den getuigenden ezel, Jona in de visch, de bijl van Eliza, de zonnestilstand van Jozua, dan houdt men toch hoog de nieuw-testamentische.
Het is duidelijk, waarom. Omdat men in deze den waarborg ziet van de Godheid van Christus: hij was de uit den Hemel nedergedaalde en ten Hemel verhoogde, die als Gods Zoon de verloren menschheid kan redden. Zijn geloofsbrieven toont hij der menschheid tot op den huidigen dag in de wonderdadige genezingen en doodenopwekkingen, in zijn verandering van water in wijn, zijn spijziging der vijfduizend met vijf brooden en twee visschen, in zijn schrijden over het onstuimige meer. Zijn goddelijk vermogen bereikt zijn hoogtepunt in zijn opstanding uit de dooden. Drie dagen in het graf, ten derden dage herrezen, de dood verwonnen. Hier ligt het steunpunt des geloofs. Die Christus, die ten zekerste toonde in zijn opstanding Gods Zoon te zijn, kan onze Heiland zijn. Paulus roept uit, dat met dit feit zìjn prediking staat en valt, èn der geloovigen geloof. [1]) Meermalen kan men hooren verklaren, dat Christus' opstanding de verzekerdheid biedt, welke men noodig heeft, dat zijn verzoenend sterven de losprijs is geweest voor der menschen zonden, door God aanvaard. Golgotha biedt dit bewijs niet — Jezus daalt in het graf; maar Paschen geeft het zichtbaar getuigenis van Gods genade — de Godszoon triomfeert over den dood. [2]) Hiermede is het heilsfeit ontstaan, en dit is

[1]) I Cor. 15 : 14 „Indien Christus niet opgewekt is, zoo is dan onze prediking ijdel, en ijdel is ook uw geloof."
[2]) De ethisch-orthodoxe hoogleeraar dr. J. A. Cramer schrijft in „Zekerheid, een boek over Jezus Christus": „Men heeft wel gevraagd, waarom men toch zoo

afhankelijk van het wonder. Was het géén wonder, alleen maar een bijzondere gebeurtenis, welke bewijskracht van redding zou daarin liggen? Daarom zal de orthodox-geloovige het bovennatuurlijke, anders gezegd het on-natuurlijke der opstanding hoog houden, en zoo men mocht komen met andere verklaringen of hypothesen — in vroegeren tijd de visioenshypothese, in lateren tijd de meer realistische occultistische hypothesen van een astraallichaam, dat uit het grofstoffelijke zich loswikkelde en zichtbaar werd —, dan zal hij deze met heftigheid afwijzen, want zij tasten het wonder aan. En het wonder alleen waarborgt. Zelfs de gematigde orthodoxie, welke zoovele wonder-overleveringen pleegt te laten vallen, is op dit speciale punt van de Jezus-wonderen, inzonderheid het opstandings-wonder, onwrikbaar vasthoudend, tot bevreemding dergenen die de oorzaak er van niet doorzien. Het levensheil is er van afhankelijk, dat het wonder de zekerheid biedt, welke alleen in het boven-historische, boven-natuurlijke te vinden is. Echter moet dat boven-historische uit het historische toch blijken. Hiermede draait men rond in een vicieusen cirkel, waaruit alleen een inzicht bevrijden kan, dat geloof aan historie niet bindt.
Doet men het laatste wèl, dan wordt men feitelijk tot nog een verdere consekwentie gedrongen dan in het Protestantisme tot uiting komt, zoodra men niet alleen de goddelijke waarheid der Schrift maar ook die der Kerk wil grondvesten. De Roomsch-Katholieke Kerk doet dit laatste, en maakt daarbij gebruik van het wonder-bewijs. Met het wonder, in die Kerk tot uiting komende, wordt hare goddelijkheid gestaafd. Nu ligt hierin wederom een nieuwe consekwentie: deze Kerk heeft behalve hare goddelijkheid ook haar éénige goddelijkheid te verdedigen; daarom moet zij tevens de verzekering geven, dat buiten hààr geen wonderen geschied zijn en geschieden kunnen. Als men zich dit standpunt indenkt, is het volstrekt niet verwonderlijk, dat de Roomsch-Katholieke prediking en beinvloeding zoo vol is

vasthield aan de *lichamelijke* opstanding en waarom het niet voldoende was te weten, dat Jezus leefde? Maar kunnen wij zonder de lichamelijke opstanding nog wel spreken van de *overwinning over den dood?* Het is er ons om te doen te weten, dat de dood overwonnen is, dat de normale wereld is een wereld zonder zonde en zonder dood en dat wij door het geloof in hem, die het middelpunt dier normale wereld is, deel aan zijn overwinning hebben, zoodat wij door het geloof in zijn diepste wezen *de zonde en den dood te boven zijn* . . . De ervaring der discipelen heeft zich omgezet in de prediking van het Paaschevangelie en zich voortgezet in de ervaring van ieder, die geloovig die prediking aannam. Daarom gelooven we aan de lichamelijke opstanding. Nooit zal, waar men aan de lichamelijke opstanding vasthoudt, het Evangelie vervluchtigen tot ideeën, maar in tegendeel de onzichtbare wereld van Christus' heerlijkheid realiteit zijn en blijven en zich steeds krachtiger doen gelden in deze schijnwereld van zonde en dood." (184, 185).

van de wonder-overlevering. Overal en al de eeuwen van Christendom door vlammen de wonderen op als licht-getuigenissen van het groote wezen Gods, dat in haar alleen besloten is. Een studie over „Het Wonder" eindigt de priester Th. Famulus (Bensdorp) met deze conclusies: „Als wij nu letten op het feit, ten eerste, dat de Katholieke Kerk immer beweerd heeft en nog beweert door God gezonden te zijn om de geopenbaarde waarheid, ons door God geleerd, in haar geheele volheid tot aan het einde der wereld toe onvervalscht aan de volkeren te verkondigen, kortom, beweert, de geopenbaarde leer, welke zij verkondigt, van niemand anders dan van God te hebben ontvangen; ten tweede, dat de Katholieke Kerk zich voor de waarachtigheid harer goddelijke zending en voor den goddelijken oorsprong harer leer immer beroepen heeft en nog beroept op hare wonderen; ten derde, dat zij en zij alleen, van den aanvang af door wonderen heeft geschitterd en nog immer de wondergave in haar voortleeft, terwijl geen enkele sekte [1]), die zich van haar heeft afgescheiden of van den aanvang af neven haar stond, op ook maar een enkel wonder als bewijs van haar goddelijken oorsprong kan wijzen; welke gevolgtrekking dringt zich dan met noodzakelijkheid aan ons verstand op? Dat de Katholieke Kerk, en de Katholieke Kerk alleen, de door God gezonden leermeesteres der goddelijke, der geopenbaarde waarheid is en dat, als men spreekt van de waarheid, niet van een of ander brokstuk der waarheid, vermengd met dwaling, maar van de geopenbaarde waarheid in haar geheel, in haar volheid, van de geopenbaarde waarheid, zuiver en onvervalscht, kortom, van de reine, Christelijke leer, gelijk Christus en de Apostelen ons die hebhen geopenbaard, men deze slechts moet zoeken en slechts kan vinden in de éene heilige Katholieke Apostolische, Roomsche Kerk."[2])
Het komt mij voor, dat wanneer men zich terwille van de geloofswaarheid beroepen mag op de wonderen der Heilige Schrift-overlevering, men dit ook doen moet op die der Kerk, zoodra de Kerk de verzekering geeft dat zij een Goddelijk Instituut is in bovennatuurlijken zin. Nu kan het Katholicisme aan het Protestantisme voorhouden, dat het waarheid-bewijs zijner geloovigheid afsterft in het jaar, waarop de laatstlevende apostel van Jezus ophield wonde-

[1]) Hier maakt de schrijver in een noot de volgende opmerking: „Hiermede willen wij niet zeggen, dat ter wille van andersdenkenden, bijv. van Protestanten, die ter goeder trouw dwalen, nooit bovennatuurlijke werkingen Gods geschieden. Wij beweren alleen, dat nooit een wonder geschied is, noch geschieden zal, hetwelk ook slechts zijdelings een aanbeveling zou kunnen zijn van een dwaalleer. Zoo is ter aanbeveling van het Protestantisme als *zoodanig* nooit een enkel wonder geschied, terwijl de Katholieke Kerk zich op tallooze wonderen kan beroepen, waarvan vele geschied zijn ter bevestiging van specifiek Katholieke dogma's."
[2]) 79, 80.

ren te doen. Alleen als men zegt een gansch ander waarheidbewijs te willen overleggen — zij het ook, dat dit voor anderen onaannemelijk is — kan men aan dit euvel ontkomen, dat men geen vòòrtgaande wonder-openbaring kan aanwijzen. Het orthodoxe Protestantisme bindt zijn geloof aan een historie, die in eens afbreekt; het orthodoxe Katholicisme bindt zijn geloof aan een historie, welke tot op den huidigen dag het kenmerk van goddelijke Macht draagt; het vrijzinnige Protestantisme bindt zijn geloof aan geen historie, omdat zij daarin geen bovennatuurlijke zekerheid vermag te vinden.

Thans hebben wij na onze inleidende beschouwingen over de verhouding van Geloof en Historie en over de bewijskracht van het Wonder nog over zijn werkelijkheid te handelen. Wij beginnen, om misverstand te voorkomen, met de verklaring dat wij, als religieus geloovigen, in Wonder gelooven. Hierbij grijp ik terug op de opmerking, dat het woord in het spraakgebruik een verschillenden zin kan hebben. [1] De eenvoudigste zin, die tevens in het geloof de diepste wordt, is dat het wonder het verwonderlijke is, hetwelk ons God doet zien. Het verwonderlijke... maar nu kan het heel goed zijn, dat men dit opmerkt waar een ander het niet zou zoeken, en dat het 't heel gewone is. Carlyle maakt eens de opmerking, dat de gewoonte ons zoo afstompt, dat wij het wonderbaarlijke niet meer wonderbaarlijk vinden, als het zich herhaalt. [2] Hierop doorgaande geeft hij uiting aan zijn besef, dat het wonder overal aanwezig is en ons voor oogen kan staan in tal van levens-gebeurtenissen. „Art thou a grown baby, then, to fancy that the Miracle lies in miles of distance, or in pounds avoir-dupois of weight; and not to see that the true inexplicable Godrevealing Miracle lies in this, that I can stretch forth my hand at all; that I have free Force to clutch aught therewith?" Het geloof in wonder wordt hier een visie, het gezichtspunt van den geloovige. Diezelfde Carlyle, die naar dit dagelijkschgewone ziet, ziet naar iets anders ook van geestelijken aard, dat wellicht op sommigen sterkeren indruk zal maken. In een zijner brieven schrijft hij: „Is anything more wonderful than another, if you consider it maturely? I have seen no men rise from the dead; I have seen some thousands rise from nothing."

Het is inderdaad kenmerk van den nadenkenden mensch, dat hij zich verwonderen kan, en dat doet bij het zien van het kleine zoo goed als het groote, dat hij aanvoelt het mysterie in eigen en anderer leven, in geheel den Kosmos. Hijzelf, het leven, zijn denken, zijn gelooven zijn Wonder. En de overheerschende gewaarwording wordt

[1]) Zie boven bl. 186.
[2]) In het hoofdstuk „Natural Supernaturalism" in zijn Sartor Resartus.

daarbij, dat het gewone toch zeer buitengewoon blijkt, zoodra men er zijn vragenden blik op richt. Van Albert Verwey is het versje:

> Als wie, slaapwandlend, droomt te waken,
> Loopen w' ons droomwijs wijs te maken,
> Dat 't Leven gewoon is; maar 't is Bijzonder.

Buigt zich dit besef naar het religieuse bewustzijn, gelijk wel altijd het geval geweest is bij de ontvankelijken voor Gods grootheid, dan wordt dit wonder-geloof tot teeken van religieusiteit. Daardoor kon Schleiermacher zeggen: „Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit. Mir ist alles Wunder. Je religiöser ihr wäret, desto mehr Wunder würdet ihr überall sehen."

Dit dan over het wonder, het religieus geziene natuurgebeuren. Maar nu komt als een tweede vraag, of bepaalde natuurgebeurtenissen bovennatuurlijk gezien moeten worden. Hierbij moet men zich een andere voorstelling van wonder voor den geest stellen, en wonder verstaan, gelijk wij reeds boven omschreven als datgene, wat niet natuurlijk meer is, en op directe wijze het Bovennatuurlijke manifesteert. Doet zich dit voor, en geldt het van de wonderen, die in de Christelijke overlevering zich aanbieden als bijbelsche en kerkelijke? Wat het eerste punt betreft, het geldt hier een onderzoek naar het natuurlijke en zijn grenzen. Gaat de werking Gods op in hetgeen natuurlijk mag worden geheeten, en voegt zij zich in de geordendheid dier Natuur, of doorbreekt zij deze? Daarom is dit een netelig vraagstuk, omdat de Natuur niet nauwkeurig te kennen is, en meermalen verrassingen biedt. In den loop der jaren hebben de onderscheidene wetenschappen steeds meer in de Natuur, in de wereld der verschijnselen ontdekt en deze kennis breidt zich nog steeds uit. Niemand kan zeggen, waar de mogelijkheden der Natuur zijn uitgeput en het Bovennatuurlijke begint. Dit moet reeds dadelijk voorzichtig maken in een oordeel. Meermalen is de kategorie mogelijk—onmogelijk op de overleveringen of verwachtingen toegepast, en heeft men de laatste kwalificatie moeten terugnemen. Men behoeft slechts te denken aan tal van toegepaste gesteldheden in het dagelijksche leven, die het nooit-gedachte als werkelijkheid toonen. Dàt die bepaling mogelijk—onmogelijk ontstaan is, heeft echter zijn goeden grond. De Natuur liet zich zien als een samenhangend geheel van bepaalde verhoudingen. Zij was geen chaos, maar een kosmos, dat is een geordend bestaan. Door haar liepen lijnen van actie, welke men natuurwetten ging noemen. Men moet direct toegeven, dat deze menschelijke indrukken weergeven, en dus verkeerd bepaald kunnen worden. Natuurwetten zijn regelen, door het denkend ver-

stand ontworpen, die blijken toepasselijk te zijn op wat de natuurfeiten laten zien. Zij kunnen nooit anders dan benaderend-waar zijn. Maar hieruit mag niet de conclusie worden getrokken, dat de menschelijke geest geen reden en recht heeft om ze te ontwerpen; hij kan het eenvoudig niet laten, omdat het bewustzijn de veelheid van verschijnselen in hun onderling verband gaat zien, waartoe de waarneming der feiten dringt. Wel kan, als in alle wetenschap, heel wat geredetwist ontstaan over de juistheid der bepaling, en ten tweede over de toepassing er van op bepaalde levensgebieden. Er dreigt telkens het gevaar, dat men op grond van analogie verkeerde conclusies trekt. Beelden in het bijzonder kunnen zeer misleidend zijn. Gelden in de menschenwereld dezelfde wetten als in de dierenwereld b.v.; hoe worden ze in nuances verschillend, naar gelang men ze toepast op historisch gebied, op de gedragingen van enkelen of velen tezamen? De indruk ontstaat, dat zij in de zoogenaamde natuurwereld gemakkelijker toepasselijk zijn, omdat deze een eenvoudiger structuur laat zien dan de menschenwereld. Maar ook dit doet het bestaan van natuurwetten, of juister gezegd: het werken der Natuur volgens regelen, die in de natuurwetten geformuleerd zijn, niet teniet.

Prof. Kohnstamm heeft het probleem aan de orde gesteld in een natuurkundig-wijsgeerig betoog, dat den opzienbarenden titel draagt: „Ontwikkeling en Onttroning van het begrip Natuurwet". Men lette op de aanduiding: het begrip Natuurwet. Hij is van oordeel, dat men oorspronkelijk de Natuur geweld heeft aangedaan door haar te persen in een schema, dat tot een zoogenaamde „gesloten natuurcausaliteit" forceerde, d.w.z. de werkelijkheid tot eene maakte, waarin noch voor toeval noch voor spontaneïteit eenige plaats overbleef. Z.i. wordt alles hierbij tot een groot mechanisme, en tegen een mechanische causaliteit als eenig verklaringsprincipe der wereld moet verzet worden aangeteekend. Prof. Kohnstamm komt in een uitvoerige bespreking van de entropie, in de warmteleer aan den dag komende [1]), tot een onderscheiding tusschen enkele fundamenteele wetten, in den zin der Newtonsche mechanica, thans vervangen door een stel wetten van Maxwell en Lorentz, en empirische wetten, een zeer groot aantal wetten, waartoe de waarneming dringt. De laatste nu blijken niet af te leiden te zijn uit de fundamenteele en leiden tot de conclusie, dat de empirische natuur„wetten" geen wetten zijn, maar waarschijnlijkheidsregels. Zij worden wel altijd of bijna altijd vervuld, maar zij vloeien niet noodzakelijk, d.w.z. onder *alle* omstandigheden, uit de fundamenteele mechanische wetten voort. Treffend

[1]) De entropie-beschouwingen gelden het zich niet omzetten van warmte in arbeidsenergie, maar een zich oplossen van haar.

drukt hij het uit, dat wij op het gewone beloop der dingen niet rekenen, maar wedden. Wij kunnen nu verder laten rusten, waarop Kohnstamm zijn betoog toespitst. Het is het opkomen voor het goed recht van teleologie, dat door een noodzakelijkheidsleer verdrongen is geworden.

Voor ons is de pointe, in het verband onzer beschouwingen, deze dat het begrip „waarschijnlijkheid" de plaats gaat innemen van „mogelijkheid". Omtrent de Natuur, hare werkelijkheden en hare ordeningen, laten zich voornamelijk oordeelen van waarschijnlijkheid uitspreken, en de bepaling mogelijk—onmogelijk wordt tot een minimum teruggedrongen. Wanneer iets geschiedt, dat aan het verwachte niet beantwoordt, dan zijn er twee onderstellingen te maken: dat een natuurwet onjuist is opgesteld, of dat de werking eener natuurwet wordt opgeheven door die van een andere, welke de wetenschap nog niet juist kent. Maar hiermee blijft men nog binnen het kader der natuurlijke dingen, en van wonder kan eerst sprake zijn als het bovennatuurlijke zich rechtstreeks gelden doet. Alleen dan zou een wonder te constateeren zijn, als men beslist moet erkennen dat een of ander feit het natuurgebeuren te boven gaat. [1]) Maar zou dit ooit te constateeren zijn? Juist wanneer de maatstaf mogelijk—onmogelijk weggelegd is, wordt het te moeilijker, en Wetenschap zal altijd kunnen zeggen: Blijkbaar geschiedt iets, dat door de huidige wetenschap nog niet is opgemerkt en verklaard, maar misschien op den duur zal blijken verklaard te kunnen worden, d.i. tot zijn wetenschappelijk te constateeren of te veronderstellen oorzaak kan worden herleid. Een betoog als van prof. Kohnstamm zal leiden tot een verruimden kijk op de Natuur: deze is niet louter mechanisch, er gebeuren dingen die men niet verwachten zou, wij moeten het begrip natuurwet herzien, de Natuur is een veel soepeler werkelijkheid dan volgens een natuurwetenschappelijk schema van wetten te verwachten is, maar dit alles

[1]) Zoo definieert het Katholieke „Beknopt Kerkelijk Handwoordenboek" van den priester M. C. Nieuwbarn dan ook terecht: „Wonderen of mirakelen zijn daden, die noch door menschen, noch door natuurkrachten, maar alleen door de almacht van God kunnen gewerkt worden. Zij kunnen of *nooit* door de natuur verricht worden, b.v. dooden opwekken, of niet op die *wijs,* b.v. een oogenblikkelijke genezing van een melaatsche door een handaanraking.

Deze definitie lijkt mij veel meer op den man af en duidelijker dan die van dr. Kuyper: „Het wonder kan en mag nooit voorgesteld als een stoornis of een ingrijpen, het is niets anders dan dat God op een gegeven oogenblik zeker ding anders wil dan het tot dusverre door Hem gewild was". (gec. Prof. Dr. B. D. Eerdmans „Moderne" Orthodoxie of „Orthodox" Modernisme, 23). Het laatste wordt toch willekeurige oogenbliks-daad, en moet op één lijn gesteld worden met „stoornis" of „ingrijpen". Vgl. ook de uitspraak gec. bij Hylkema, Oud- en Nieuw-Calvinisme 86, waar Kuyper een ingrijpen loochent, en zelfs tot de conclusie komt. „Al het wonderlijke ligt alleen in ons besef en in ons oog".

leidt niet buiten het terrein der Natuur. Wel maakt het vrij baan voor een religieuse visie, die Gods werkzaamheid in de Natuur handhaaft en Diens Wezen in den rijkdom der zichtbare werkelijkheid te meer aanbiddensvaardig zal vinden. Maar men moet het wetenschappelijk inzicht en het religieuse gezichtspunt danig onderscheiden, en nogmaals, van wonder in exact-wetenschappelijken zin kan alleen sprake zijn, als niet het religieus gemoed, maar de wetenschappelijke kennis verklaart: Hier heeft het onmogelijke zijn intrede gedaan; hoe ook bezien, er blijft maar één verklaring over: een gansch andere werkelijkheidsorde is doorgebroken.

Geschiedt dit? Het is zoo opvallend, dat van godsdienstige zijde het wonder, in het bijzonder in den vorm van overleveringen wordt gehandhaafd. Over de motieven daartoe, of wil men: over het gebruik van het wonder, hebben wij reeds gesproken. Een man als prof. de Hartog heeft in „De Heilsfeiten" geschreven: „De heilige zin van het wonder is dan niet hierin te zoeken, dat God naar willekeur als een speelzieke knaap de door Hem vastgestelde orde doorbreekt maar daarin, dat Hij door Zijn kracht en wijsheid telkens hooger potenties verwerkelijkt op den grondslag van lager orde. Wij mogen ons hier niet verliezen in natuur-philosofische beschouwingen, maar willen er slechts op wijzen, dat heden ten dage onder de physiologen weer meerdere aandacht geschonken wordt aan de diepere beteekenis der wondervraag. Langs wetenschappelijken weg wordt dan aangetoond, dat wij het tegenover de lagere mechanische natuurorde een wonder, dat is een redelijk ingrijpen Gods, mogen noemen, wanneer Hij hoogere, organisch-geestelijke principes op grondslag der natuurwetmatige orde realiseert." [1]) Mij dunkt, dat de Hartog bij den nadenkende zijn pleidooi spoedig zal hebben gewonnen, maar dat hij hiermee het wonder geheel en al tot een religieuse visie van het natuurlijke heeft gemaakt. God realiseert hoogere, organisch-geestelijke principes op grondslag der natuurwetmatige orde; Hij doorbreekt geen door Hem vastgestelde orde. Dit laatste is voor de moderne theologie in hare periode van afkomst juist de reden geweest, waarom zij zich tegen de gangbare orthodoxie verzette. Men luistere naar Scholten in zijn reeds genoemde studie over het Supranaturalisme. Na betoogd te hebben: „Gods werkzaamheid is dus niet buiten- veel meer tegen-natuurlijk, maar natuurlijk, om de eenvoudige reden, dat „natuur" het woord is, waarmee de wetenschap het collectief van alle werkingen aanduidt in haar samenhang, zoo dat Gods werkzaamheid met die van de natuur, als het collectief van Gods werkingen, één is. „Le surnaturel, zegt een Fransch schrijver terecht, serait le surdivin". — Na dit vooropgesteld te hebben gaat

[1]) De Heilsfeiten [2] (1916) bl. 79, 80.

nu Scholten verder: „De nieuwere theologie verwerpt diensvolgens ook het wonder en elke inspiratie, als mechanische ingeving van buiten gedacht; cosmologisch als ondenkbare stoornis in het leven en werken van God zelven; psychologisch, omdat ook de verschijnselen van het zieleleven oorzakelijk samenhangen en uit dien samenhang òf te verklaren zijn, òf, bij een verdere ontwikkeling der wetenschap, geacht worden daaruit verklaard te kunnen worden; historisch eindelijk, omdat het niet blijkt, dat er ooit eenig verschijnsel plaats greep, dat de theorie eener bovennatuurlijke ingrijping zou wettigen, of, waar iets dergelijks vermeld wordt, dit blijkbaar, op historisch-critische gronden, tot het gebied van de sage of de onhistorische overlevering en niet tot dat der geschiedenis behoort." [1])

Scholten geeft hiermee de houding weer, die de moderne theologie tot heden kenmerkt. Op één punt slechts is er eenig verschil ingetreden, en wel terzake van het laatstgenoemde. In principe blijft het critisch inzicht op dezelfde wijze oordeelen over de bijbelsche wonder-overleveringen, maar in de bepaling harer historiciteit kan men thans weer dichter tot haar naderen, naar mijn overtuiging op grond van meerdere kennis van de geestes-krachten in de natuurwereld. Er is de laatste halve eeuw veel begrepen geworden van de zgn. occulte vermogens, die in mensch en dier werken, misschien ook van den kosmos op den mensch inwerken, en van den mensch op den kosmos. Wij kunnen dit niet nader toelichten en aannemelijk maken, daar het een uitvoerige studie zou vereischen, maar moeten toch terloops als onze overtuiging uitspreken, dat een kennis van hedendaagsche verschijnselen van het onbewuste, telepathie, voorgevoelens, mediumniteit, profetie, misschien ook van astrologischen en theosofischen en spiritistischen aard een verrasend licht werpen op de overleveringen van Oude en Nieuwe Testament, en eveneens veel doen begrijpen van de in de Roomsch-Katholieke Kerk zich vertoonende „wonderen". Als dit waar is en althans een gedeelte der overleveringen zich als historisch handhaaft, dan vindt in de wereld der vrijzinnige geloovigen een zekere reconstructie plaats van geschiedkundigen aard. Het is begrijpelijk, dat een eerste generatie van geëmancipeerden, onder den indruk van het toen gekende, nagenoeg alle wonder-verhalen afwezen (sprekende dieren en Jona in de visch en genezingen, doodenopwekkingen, zonnestillestand, verandering van water in wijn, spijziging van velen met weinig voedsel, lichamelijke opstanding uit het graf, hemelvaart enz.); begrijpelijk is het ook, dat men nu of over eenigen tijd bij een nieuwe belichting van oude gegevens menig verhaal weer in eere zal herstellen.

Maar men vergete niet, dat in het wezen der zaak hiermede voor de

[1]) Supranaturalisme, in verband met Bijbel, Christendom en Protestantisme, 6, 7.

vrijzinnige overtuiging niets verandert. Zeker zal zij daarmede niet tot een wonder-beschouwing worden teruggeleid, waarbij het mirakel het bovennatuurlijke wordt, want juist zij zal bij verder onderzoek in deze richting bevestigd zijn in de overtuiging dat het „wonder" alleen het ongewone en ongekende was, maar toch stuk natuur. [1]) Daarom zal de orthodoxie een herstel van historiciteit nooit als terugkeer tot haar kunnen beschouwen. Maar ten tweede, en dit is ons het gewichtigste, zal hiermee geen verandering intreden in de verhouding van geloof en historie; het vrijzinnige gelooven heeft zich losgemaakt uit den band, waarlijk een knellenden, van historie, en zal zich dezen niet zelf opnieuw aanleggen. De historiciteit der overleveringen is een belangwekkend, maar toch geen overmatig belangrijk onderwerp. Men zal nooit verder kunnen komen dan tot de bepaling van een zekere mate van waarschijnlijkheid; waarschijnlijk zal men omtrent de bijbelsche overleveringen moeten zeggen: Een deel mythe, een deel gedachte-verwerking in beelden van historie, een deel historie, maar in alle deze gevallen heeft men nergens het wonder gevonden. Het wonder handhaaft zich naar vrijzinnige verwachting noch in den Bijbel, noch in de Katholieke Kerk, zoo min als in andere godsdiensten, die — men vergete het niet — eveneens vol zijn van mirakelen-geloof, maar alleen als religieus gezichtspunt. En als zóódanig zal het onaantastbaar zijn, zoolang religie zelve zich bestendigt als waarheid, en zij de zichtbare wereld met recht stelt onder de belichting van Gods wezen en werken. —

IV. Tenslotte hebben wij nog na te gaan, waarmede wij onze beschouwingen over Openbaring afsluiten, de kwestie van Bijzondere en Algemeene Openbaring. Ten aanzien van dit punt, niet minder dan de voorgaande, komt een ingrijpend verschil tuschen de richtingen aan den dag. Volgen wij ter kenschetsing van het orthodoxe standpunt het betoog van prof. dr. H. Bavinck in zijn „Wijsbegeerte der Openbaring". Hij begint met te constateeren, dat de menschheid overal en altijd aan haar natuur, aan haar oorsprong, aan haar verleden gebonden is. „Een groote kring van denkbeelden, een geheel complex van beschouwingen over de hoogste aangelegenheden is aan alle menschen gemeen. Zij hebben betrekking op de idee der Godheid als almachtige en alwijze oorzaak aller dingen, de wereld als door wijsheid gegrond, de orde en wetmatigheid, de eenheid en harmonie van de schepping, den symbolischen zin van alle dingen, de tegenstelling van waarheid en leugen, den strijd tusschen goed en kwaad, de herinnering aan een gouden eeuw en een later ingetreden verval, den toorn der goden en de hoop op verzoening, den

[1]) Uit de 17de eeuw reeds dateert het devies van een wiskunstige uit Maurits' tijd, Simon Stevin „Wonder en is gheen wonder".

goddelijken oorsprong en bestemming van den mensch, de onsterfelijkheid der ziel en de verwachting van een oordeel, de belooning en de straf hiernamaals . . . Al deze fundamenten zijn van den aanvang af in de menschelijke natuur gegeven; zij worden overgeplant van geslacht tot geslacht en zijn tegelijk in 's menschen natuur gegrond, zoodat afhankelijkheid en zelfstandigheid hierin samenwerken. En al te zamen wijzen zij naar een Goddelijken oorsprong terug: „Alles wissen ist, althans wat de beginselen en grondslagen aangaat, göttlichen Ursprungs." (Jeremias) Het is in dezen zin uit openbaring afkomstig."

Maar nu gaat Bavinck aldus verder: „Bij deze oorspronkelijke openbaring sluit die openbaring zich aan, welke naar het Oude Testament aan Israël te beurt is gevallen. Zij is er op gebouwd en rust er op, en zij is er tevens de voortzetting, de ontwikkeling en de voltooiïng van. De scheiding tusschen de later zoogenoemde algemeene en bijzondere openbaring treedt eerst bij de afzondering van Abraham in; vóór dien tijd zijn zij ondereengemengd en in zoover het eigendom geworden van alle volken en natiën. Daarom staat de bijzondere openbaring wel antithetisch tegenover alle bederf, dat bij de volken langzamerhand ingetreden is, maar zij neemt op, bevestigt en voltooit, al wat er van den beginne aan door openbaring in de menschelijke natuur is gelegd en later in de menschheid is bewaard en vermeerderd. Zoowel de vroegere beschouwing, die schier uitsluitend op de antithese lette, als de tegenwoordige, welke alleen voor de overeenstemming en verwantschap oog heeft, lijden aan eenzijdigheid. Laatstgenoemde maakt echter langzamerhand weer voor een andere en betere opvatting plaats."

Als nu de schrijver nagaat, waarin het karakteristiek-eigene van Israel's religie gelegen is, dan zoekt hij dit niet alleen of hoofdzakelijk in het ethisch monotheisme, maar in de belofte, in het genadeverbond, in het Evangelie. „Niet wet, maar Evangelie is in Oud en Nieuw Testament beide de kern der Goddelijke openbaring, het wezen der religie, de hoofdsom van de H. Schriftuur. Aan Abraham is een belofte geschonken, welke in Christus hare vervulling heeft gevonden. . . . „In deze belofte, aan de vaderen en aan Israel geschied, ligt nu drieërlei opgesloten: 1°. de vrije, verkiezende liefde Gods, die Abraham en zijn zaad uit louter genade, zonder eenige waardigheid of verdienste hunnerzijds opzoekt, roept, ten eigendom aanneemt . . . 2°. In de tweede plaats is in de belofte, aan Israël geschied, Gods vergevende genade vervat . . . Het is de zonde en zij alleen, welke God wederstaat en door Hem bestreden wordt . . . Het derde hoofdstuk van Genesis bericht ons daarom van den eigen oorsprong der zonde; het is niet anders te verklaren dan als een

verhaal, hoe de zonde in de wereld gekomen is, en in de overtreding van Gods gebod bestaat. ... Maar de verkiezende liefde Gods is tegelijk een vergevende liefde. God verkiest en roept niet alleen, Hij geeft zich ook aan zijn volk, Hij verbindt er zich mede, zoo innig en teeder, dat Hij de schuld van dat volk voor zijne rekening neemt, en als het ware op Zichzelven overdraagt. ... Dat God de zonde vergeeft uit genade, om zijns zelfs wil, de kennis van dit mysterie danken wij alleen aan de bijzondere openbaring, welke God aan Israël schonk. ... 3°. Ten derde sluit het Evangelie des Ouden Testaments nog in zich de belofte van Gods onveranderlijke trouw. Naarmate Israëls afval en bondsbreuk toeneemt, en er dus hoe langer hoe minder op den mensch blijkt vertrouwd te kunnen worden, verkondigen de profeten te luider, dat God zijn verbond niet verbreken en zijn belofte niet te niet doen zal. ... In de toekomst zal God een nieuw verbond oprichten, waarin de oude belofte: Ik zal uw God zijn en gij zult mij tot een volk zijn, ten volle zal zijn vervuld."

Het is niet twijfelachtig, of voor prof. Bavinck is die belofte vervuld. „Vrije verkiezende liefde, vrije genadige vergeving en vrije volkomen gemeenschap zijn de groote gedachten, welke Israël van God ontvangen en der menschheid medegedeeld heeft. Want in den persoon van Christus, die de Zone Gods en de Zoon des menschen tevens is, die profeet en priester en koning tegelijk is, zijn zij alle tot vervulling gekomen." Deze overtuiging wordt nog nader gepreciseerd in deze verklaring: „De centrale feiten van incarnatie, satisfactie en resurrectie zijn de vervulling van de drie groote gedachten des Ouden Testaments, de inhoud van het Evangelie des Nieuwen Verbonds, het *κηρυγμα* der apostelen, de grondslag der Christelijke Kerk, de kern van hare belijdenis en de stof van hare dogmengeschiedenis." [1])

Wanneer wij onze bedenkingen tegen dit standpunt inbrengen, dan beginnen wij met de opmerking, dat het alleen bevredigend kan zijn voor de overtuigden. Het is feitelijk geen betoog, maar een uiteenzetting van de welbekende klassiek-orthodoxe zienswijze. Het geeft apodictisch de waarheid, welke — in zooverre alleen kan van een betoog sprake zijn — uit de bijbelsche overleveringen wordt afgeleid. Maar juist daarin ligt voor ons een onoverkomelijke moeilijkheid, omdat hier als bewezen wordt verondersteld wat te bewijzen valt. Dàt in Israel Gods bijzondere openbaring is gegeven, in Israel alleen, terwijl de algemeene daarbuiten geldt, dit is een Joodsche verzekerdheid, uitgesproken in het Oude Testament, voortgezet in het Nieuwe, verder gedragen in de Christelijke Kerk, maar berustende alleen op een bijbelsche overlevering. En waar nu voor het

[1]) 159—170.

moderne bewustzijn die grondslag is aangetast, kan hetgeen daarop gebouwd is voor hen geen onwrikbaar gegeven zijn. Het zou toch eerst moeten duidelijk gemaakt worden, dat de orthodoxe openbarings-leer met recht uitgaat van hare praemissen. Zoowel prof. Bavinck als anderen stellen, wat bewezen zou moeten worden, als onaantastbaar voorop.

Wat ons heel vreemd blijft in de beschouwingen van Bavinck, is hoe de bijzondere openbaring zich aan de algemeene aansluit. De voorstelling wordt gegeven, dat tot Abraham een algemeene geloofswaarheid geheerscht heeft; er wordt nauwkeurig de inhoud daarvan bepaald: de Godheid gezien als almachtige en alwijze oorzaak aller dingen enz., en instantelijk wordt gezegd, dat al de fundamenten in de menschelijke natuur gegeven naar een Goddelijken Oorsprong terugwijzen. Alle weten berust op openbaring. Dan komt de bijzondere openbaring, in eens, met Abraham. Nu is ons niet zoo raadselachtig de verdere godsdienstgeschiedenis van Israel, als wel die van andere volkeren. De orthodoxie kan van uit haar oogpunt het godsdienstige bestaan Israëls verduidelijken, maar zij laat dat van andere volkeren in het duister. Hoe toch is de andere godsdiensthistorie te zien? Is die voortzetting van den vóór-Abrahamschen tijd? Maar hoe dan daarin te verklaren de verscheïdenheid, welke blijkbaar ontstaan is in de oorspronkelijke algemeenheid? Hoe dus de strijd te verklaren en ook de overname van godsdienstige voorstellingen? Godsdiensten hebben met elkander gebotst; er hebben verdringingen en ook doordringingen plaats gevonden, men mag gerust zeggen, dat geen enkele godsdienst een onveranderlijk gegeven is, maar, gelijk alle menschelijke geestesleven toont hij de kenmerken van een levend-veranderlijke strooming. Dit geldt zelfs van Israël. Ook al zou men den invloed van Babel zoo sterk mogen afwijzen, gelijk prof. Bavinck doet, hij erkent toch zelf, dat de vergelijkende godsdienststudie dit voordeel heeft afgeworpen, „dat Israël niet langer als een eiland kan beschouwd worden door een breeden oceaan van heel de wereld gescheiden." [1])

Hoe hij zich de verhouding van Israël en andere volkeren denkt, komt uit in deze woorden: „Achter den Bijbel ligt Babel niet, maar achter de Schrift ligt wel de openbaring, die bij den oorsprong van het menschelijk geslacht een aanvang neemt, in de geslachten van Sethieten en Semieten zich voortzet en dan in de bedding van het Israëlitisch Verbond voortstroomt naar de volheid der tijden." [2])

[1]) 161. De Babel-Bibelkwestie is inmiddels in een ander stadium gekomen dan in de dagen van Bavinck. Echter wordt het absoluut-afzonderlijke bij godsdiensthistorische studie niet bevestigd.

[2]) 161, 162.

Nogmaals, wij bestrijden dit niet. Mondt de algemeene openbaring uit in een bijzondere — is deze verlengstuk? [1]) Maar dan blijft men toch feitelijk op dezelfde lijn. Wij kunnen ons de orthodoxe voorstelling veel beter indenken, als zij in een sterk dualisme eenvoudig poneert: De waarheid uit God is in Israël gegeven; alle andere godsdienst is menschenwerk, afval van God, onwaarheid. Bij Calvijn is dit dualisme veel consekwenter dan bij Bavinck en Kuyper. Ook bij Barth en de zijnen. Als men dit niet doet, dan raakt men in een fijne verwikkeling van gelijkheden en overeenkomstigheden verward, tenzij men durft zeggen: Ook Israel's religie is in wezen gelijksoortig aan de andere religieën, is een der menschelijke reacties op de werkelijkheid Gods.

Dit is het vrijzinnige standpunt, waartoe de vergelijkende godsdienstgeschiedenis en het onontkoombare vastloopen der orthodoxe beschouwing in verwarringen velen heeft geleid. Eigenaardig is het, wat prof. Bavinck betoogt. „De afzondering en de verkiezing van Israël diende alleen, om de oorspronkelijke openbaring, die meer en meer dreigde verloren te gaan, onvermengd en onvervalscht te handhaven, voort te zetten en te voltooien, en dan weer in de volheid der tijden tot eigendom der gansche menschheid te maken." [2]) Aldus gezien is de bijzondere openbaring de hersteld-algemeene, en is het in Israël gegevene dat, wat zonder de zonde der menschen aller geestesbezit had kunnen blijven. Was deze dan geheel verloren gegaan? Bij Bavinck krijgt men eerst den indruk, dat de algemeene openbaring in andere godsdiensten zich handhaafde, maar dat boven haar zich de bijzondere heeft verheven; nu, dat de algemeene door ontaarding teloor ging, maar gehandhaafd blijft in de bijzondere, die immers een teruggrijpen is op wat ging verdwijnen. Maar dan blijft de buiten-Israelitische godsdienstgeschiedenis de facto buiten àlle Openbaring, want de algemeene openbaring is besloten in de

[1]) Een zelfden indruk van de verhouding van het algemeene en bijzondere krijgt men, als men Kuyper's uitspraak leest over algemeene en bijzondere gratie. Sprekende over de verhouding van den mensch tot de wereld, zegt hij van het Calvinisme: „Ook hierbij zich voor Gods aangezicht stellende, heeft het niet alleen in den mensch het afschijnsel van Gods beeld, maar ook in de wereld om ons heen *zijn schepping* geëerd, en aanstonds het groote beginsel op den voorgrond gesteld, dat een andere de genade tot zaligheid was, en een andere de gemeene gratie, waardoor God het leven der wereld in stand hield, den vloek die op de wereld rustte ontspande, haar bederf stuitte, en alzoo de rijke ontwikkeling van ons leven door liet gaan, om daarin als Schepper zichzelven te verheerlijken." (Het Calvinisme, 22). De bijzondere genade der zaligheid is, naar deze opvatting, als een bijzondere bloei op den gemeenschappelijken bodem der algemeene genade, waarbij ook de wereld een Godsgeschenk is.

[2]) 162.

bijzondere, die de algemeene immers handhaaft, — waaraan echter de niet-Israelieten door hun afval geen deel hebben.

Een ander punt van moeilijk beraad is: hoe moeten wij ons het buiten-christelijke godsdienstige leven denken, als in de volheid der tijden de bijzondere openbaring in Israel tot eigendom der gansche menschheid kon worden? Dit is niët geschied. Door onwil, door onmacht? Of is het nog te verwachten, na tweeduizend jaren? Het ziet er toch waarlijk niet naar uit, dat het Christendom de groote wereldgodsdiensten binnen afzienbaren tijd zal verdringen, en ik geloof niet dat de zendingsvrienden met een zin voor realiteit zich deze illusie maken. Verder, hoe vreemd ook is de gedachte, dat in de volheid der tijden de bijzondere openbaring zou kunnen terugkeeren tot het uitgangspunt. Immers, als aan den aanvang der tijden de algemeene openbaring is geweest, die in Abraham's tijd aangevuld werd door een bijzondere, maar in wezen was deze de oorspronkelijk-algemeene, en in Christus' tijd wordt nu die bijzondere aller deel, dan is men toch teruggekeerd tot de algemeene. De bijzondere heeft dan haar tijdelijke roeping van handhaving der algemeene vervuld, èn opgegeven, daar zij niet meer noodig was. Echter, dan is ons alle godsdiensthistorie, van orthodox standpunt gezien, duisterder dan ooit, zoowel vóór als nà Christus, want het dualisme, waarbij men de bijzondere Openbaring tègenover de algemeene kan stellen als hoogste genadegave Gods, is prijsgegeven. Van een éénige waarheid is in het geheel geen sprake meer.

Wij hebben waarlijk niet gezocht naar verwarringen, maar vinden ze in het orthodoxe exposé van beschouwingen van zelf. Wat ons het allerzwaarste weegt, is dat wij ons daarbij geen voorstelling van God vermogen te maken, welke ons religieus en zedelijk bevredigt. Er kan van rechtzinnige zijde alleen een beroep gedaan worden op „de vrijmacht van Gods besluitenden wil" [1]), maar als men vragen gaat stellen, moet het antwoord wel uitblijven. En de geest laat zich het zwijgen niet opleggen. Hoe kan dezelfde God zich aan sommige menschen krachtens een algemeene, aan anderen krachtens een bijzondere Openbaring doen kennen? Eenzelfde God, met twee aangezichten? Beteekent het, dat aan sommigen meer geopenbaard is, dan aan anderen? Maar een kwantitatief verschil rechtvaardigt niet het stellen van een deel der menschheid buiten de waarheid. Hebben sommigen op een onvolkomen wijze deel aan de waarheid, dan blijven zij toch verwant aan wie meer hebben ontvangen. Hoe ook zou ooit een meerderheids-godsdienst tot een absolute, een volkomene, een unieke mogen uitgeroepen worden, gelijk Christenen doen ten aanzien van het Christendom? Wat zal hun het recht daartoe

[1]) Uitdrukking van Kuyper. Zie boven bl. 175.

verleenen, terwijl het onrecht heet, wanneer anderen dat doen ten aanzien van hùn godsdienst, gelijk de Mohammedanen? „Allah is God en Mohammed is zijn profeet", Mohammed is profeet nà Jezus, en meer dan deze. Eigenaardig, alleen religies op Semitischen bodem ontsproten, Jodendom, Christendom, Mohammedanisme, doen de pretentie gelden hunner éénige superioriteit; tegenover andere godsdiensten, ook onderling. Een vrijzinnig geloovige kan hierin niet meegaan; hij zal een God, die slechts voor Joden en Christenen de volkomenheid bewaart, bovendien slechts voor weinigen onder die Christenen, waartoe een waarneming dringt, welke dan ook terecht in de praedestinatie-leer is verwerkt, onbegrijpelijk vinden. Deze selectie van enkelen, personen of volkeren, tot waarheid en heil vindt geen analogie op eenig ander terrein van geestelijk leven, van kunst, wetenschap of wat ook, en wordt hem daardoor reeds een „vreemde" gedachte. Als hij, oog hebbende voor de verscheidenheid der godsdiensten, daarmede verbindt de idee van Gods openbaring, dan zal hij tot gansch andere voorstellingen moeten komen omtrent algemeene en bijzondere Openbaring.

Wij hebben in een ander verband betoogd, dat men godsdienst van twee zijden heeft te bezien, van de menschelijke en de goddelijke, en dat de menschelijke onderscheiden, in hun aanleg van ras en persoon gelegen, mede in rekening zijn te brengen, als men zich een beeld der geloovigheid vormt. Wij hadden drie mogelijkheden gesteld tot verklaring der verscheidenheden: dat er vele goden zijn, dat de ééne God zich in verschillende gestalten openbaart, en dat de menschelijk-verschillende reacties op de werkelijkheid Gods het verschil bepalen, en wij pleitten voor het laatste inzicht.[1]) Ditzelfde gezichtspunt brengen wij naar voren met het oog op de onderscheidene godsdiensten; in verband nu met beschouwingen over algemeene en bijzondere openbaring. Niet, dat wij ons vermeten daarmee alle raadselachtigheid te hebben opgelost, want het blijft ondoorgrondelijk voor den menschelijken geest, waarom er verschillende soorten menschen zijn, onder verschillende hemelstreken, met verschillende historische en andere omstandigheden, maar het is ons in principe toch veel waarschijnlijker in deze natuurgegevens van geestelijken aard een uitgangspunt tot verklaring te hebben dan deze te zoeken in een theorie over vóór en na-Abrahamsche werkelijkheid. Wat God in eigen wezen is, blijft ons onbekend; wij moeten het aandurven niet alles te willen weten. En zeker hebben wij meer houvast aan goed waarneembare feitelijkheden in de menschenwereld, waar men de verscheidenheid in ras, historie, mentaliteit, persoonsaanleg op allerlei levensgebied tot uiting ziet komen, dan aan een vermeend wille-

[1]) Zie boven bl. 162.

keurig besluit Gods, hoe hoog ook opgevat, om één volk uit te verkiezen. De orthodoxie is gebonden aan een soteriologie, welke naar een vrijzinnig inzicht ten deele in de bijbelsche geschriften ligt uitgesproken, ten deele ook daarin wordt ingelegd, en in beide gevallen een voorstelling geeft welke een vrijzinnige niet aanvaarden kan. Hij zièt niet alleen de werkelijkheid van zonde en verlossing anders, hij beleeft ze anders. Het is volstrekt geen theorie, die een tegenstelling schept, veeleer de praktijk. Op dit punt zou een radicale verandering moeten intreden, zullen beschouwingen over algemeene en bijzondere openbaring elkander kunnen naderen.
Voor ons besef kan men van vrijzinnige zijde het alleen aldus zien, dat het bijzondere eener beleving Gods het algemeene van een openbaring Gods insluit. Dit wil zeggen, dat wij in Gods wil moeten veronderstellen, dat Hij zich aan menschen openbaart, die naar Zijnen wil verschìllend zijn. Dit wil zeggen, dat wij in God gegrondvest weten, en daarmede aanvaarden, ook de verscheidenheid der godsdiensten. Elke godsdienst is de menschelijke opname van God, gelijk Deze zich kennen doet aan menschen hier of daar. Elke godsdienst is de verbijzondering van een overal aanwezige relatie van God tot menschen. In het bijzondere uit zich het Algemeene. Naar analogie van een beschouwing, in dit hoofdstuk elders behandeld, „Het natuurlijke is het bovennatuurlijke" [1]), kunnen wij hier zeggen: „Het Bijzondere is het Algemeene". Het Algemeene der verhouding van God en mensch verkrijgt zijn aanzien van het Bijzondere in de gestalten der verschillende religies. Gelijk elk individu een gestalte is, waarin de Menschheid openbaar wordt, gelijk elk collectief van individuen dat ook is, een volk, een ras, een groep, zoo is ook elke Godsdienst een gestalte. Vele staan naast elkaar, van elkander verwijderd, elkaar verwant. De vraag, waarom dit zoo is, blijft een der vragen zonder antwoord, omdat wij over het fundamenteele van Gods wil in het onzekere verkeeren. Maar het geloof heeft op grond van aandrangen te over dit altijd weten te doorstaan, en voortschrijdende zegt het: zooveel verstaan wij, dat in alle religie nadering van God tot den mensch en opgaan van den mensch tot God plaats vindt.
Tegelijkertijd blijft hierbij een onderscheid gehandhaafd en behoeft men geen pogingen te doen om alles als hetzelfde te beschouwen, nog minder om alles aan alles gelijk te maken. Er kan een streven zijn naar Universalisme, dat in de vrijzinnige beschouwingen zijn voedingsbodem heeft, omdat men niet meer in zijn eigen bezit het éénig ware ziet. Men zal het Algemeene in het bijzondere aanvoelen, en er zich in verheugen dat anderen op hunne wijze deel hebben

[1]) Zie boven bl. 182.

aan hetzelfde ééne wezen Gods. Maar dit streven naar Universalisme zou zijn edel doel voorbijschieten, als het forceerde tot een gelijkmaken, hetgeen een kunstmatige daad zou zijn, met als resultaat een geestelijke nivelleering. Er zijn twee wegen tot Universalisme; de eene zoekt de overeenstemming tot gelijkheid toe, en tracht los te komen van het bijzondere der eigen gesteldheden; de andere aanvaardt een overeenstemming in ongelijkheid, omdat als men maar diep genoeg peilt men de verwantschap met anderen beleven gaat. In het bijzondere ìs het algemeene; dit is ééne zijde der waarheid. Het algemeene moet zich altijd beleven ìn het bijzondere, dat is de andere zijde. Nergens ter wereld komt iets algemeens als het algemeene aan den dag, maar altijd neemt het een bepaalden vorm aan. Dat is de gestalte, de inkleeding, of hoe men het noemen wil. De ervaring heeft geleerd, dat als men in diepen zin christelijk-geloovig was, men zich één ging gevoelen met alle geloovigen ter wereld. Er rees een onzichtbare Kerk, welke alle zichtbare in zich sloot. Er ontstond de idee van een niet waarneembare Algemeene Godsdienst, waarvan de waarneembare godsdiensten slechts manifestaties zijn.
Het Christendom heeft zijn bijzonder karakter. Wie daarin geboren en getogen zijn, mogen behouden dit kostbare geestelijke gegeven, hetwelk hen in staat stelt om hùn deel-hebben aan God te beleven. Er kan voor hen geen reden bestaan om het prijs te geven. Wel kan er voor hen reden zijn om, overtuigd van de waarheid en waarde van het Christendom, dat aan anderen aan te bieden. Geen recht bestaat er om dit te doen met de verzekering, dat buiten hem geen waarheid en geen heil te vinden is. Christenen mogen in sommige gevallen hopen, dat anderen het hunne kunnen overnemen; in meerdere gevallen moeten zij wenschen, dat anderen hun eigen geestesbezit zullen vergeestelijken en verdiepen, en blijven in het hùn geschonkene bijzondere; in alle gevallen mogen zij beseffen dat de gestalte het wezen in een bepaalden vorm is, maar dat het wezen ook andere vormen schept dan de hun bekende. De grondslagen voor „Zending" zijn voor de orthodoxie en de vrijzinnigheid zeer verschillende. Het Christendom is voor ons besef de openbaring van God in Christus. Zeer zeker willen vrijzinnigen deze als een bijzondere openbaring laten gelden, bovenal in een hoogen kwalitatieven zin, maar zij kunnen deze nooit tot een unieke waarheidsopenbaring maken.
Bijzondere Openbaring, maar deze geen Unieke Openbaring.
Bijzondere Openbaring, tegelijkertijd deel der Algemeene Openbaring.

HOOFDSTUK VII.

CHRISTENDOM EN CHRISTUS.

I. Onze beschouwingen over het Christendom gaan uit van een waarneming. Er is niet één Christendom. Er zijn honderde Christendommen.

Dit realiseeren wij ons goed aan den aanvang. Waar ik mij ook zou uitstrekken om de hand te leggen op het Christendom, overal zou mij dit mislukken. Ik zie tal van verschijningen, welke Christendom heeten. Duidelijke en minder duidelijke gestàlten van Christendom rijzen rondom mij op; ik zie ze in verleden en heden, en verwacht ze in de toekomst.

Met opzet noem ik het woord gestalte. Want dit geeft voor mijn besef het beste weer, hoe die verschijningen — Roomsch Katholicisme, Grieksch Katholicisme, Protestantisme in zijn vele schakeeringen — zich aanbieden. Er is in de laatste decenniën een Psychologie opgekomen, welke „Gestalt"-psychologie heet, in het Hollandsch m.i. minder typeerend ook wel vorm-psychologie genoemd. In een gestalte staat voor ons een Geheel. Dit is waar deze psychologie oog voor heeft: het geheel. In dit opzicht geeft zij een kentering in beschouwingen, welke langen tijd overheerscht hebben. Want de psychologie, die vooral analyseerend werkte en daarmee ontzaglijk veel heeft doen begrijpen, had een neiging om psychisch gebeuren te schetsen als een stroom van samenhangende en elkaar opvolgende gesteldheden; maar hierbij ging licht verloren het vatten van een geheel of van meerdere geheelen. De analyse-tendens moest aangevuld worden door een synthese-tendens, en deze is sterk heerschend in de Gestalt-psychologie.

Wat is een geheel? Niet de samenvoeging van deelen. Een geheel is geen som. Dit is men meer en meer gaan doorgronden. Een geheel is een wezen, dat aan de deelen ten grondslag ligt. Een geheel is niet te verklaren van uit de deelen, maar omgekeerd de deelen van uit het geheel. Het Geheel gaat vooraf. Het Geheel beheerscht. Het menschelijke lichaam is een goed voorbeeld. Dat is niet de samenvoeging der samenstellende lichaamsdeelen, maar het is een wezen dat in die lichaamsdeelen zich uit, daarin functioneert. Dat wezen is schuilgaande, gelijk altijd, in of achter de zichtbare verschijningen, toch is het de centrale werkelijkheid. Als de medicus spreekt van gestel, als de psycholoog spreekt van ziel, dan hebben zij het over het wezen, en erkennen zij van daaruit de verschijning

als een Geheel. Duitsche wetenschappelijke literatuur gebruikt termen als Ganzheit en Ganzheitlichkeit.
De Kosmos toont tal van zulke gestalten van leven, die zeer gecompliceerd kunnen zijn, maar in ieder geval kernen zijn in de wereld der vele dingen en gebeurtenissen. Daaromheen, zou men zeggen, kristalliseert zich het vloeiende bestaan, blijvend of tijdelijk. Om een ander beeld te gebruiken, er hebben materialisaties plaats, verschijningen treden aan den dag, die zich door dematerialisatie weer oplossen. Is niet aldus het geestelijk leven van menschen en menschengroepen te zien, dat het hier deze, ginds die gestalte aanneemt? Eén van de werkelijkheden, waarmee men in de psychologie, ook in de ongeschoolde psychologie van iederen nadenkende, steeds bezig is, is de menschelijke persoonlijkheid. Persoonlijkheid is het geheimenis, dat openbaar wordt in een persoon. Die persoon staat voor ons als een gestalte. Zij gedraagt zich krachtens haar diepste wezen. Dat gedrag, hetwelk in woord, daad, gebaar tot uiting komt, is de buitenzijde van iets innerlijks. De lichamelijkheid is openbaring. Met recht mag men iemands uiterlijk als expressie opvatten van zijn innerlijk. Zijn gelaatsuitdrukking, zijn blik, zijn houding, zijn gang, zijn handdruk, zijn handschrift zijn de onwillekeurig-onvermijdelijke teekenen van wat zelfs de meest volleerde levensspeelkunst niet kan verbergen. Het is niet verwonderlijk, dat op deze punten zooveel onderzoekingen zijn ingesteld, dat van medische zijde een zeer interessant werk van Ernst Kretschmer kon verschijnen over „Körperbau und Charakter".
In ieder geval, het is ons duidelijk waar dit alles henenleidt. Gestalten zijn te zien als eenheden; die eenheden zijn „wezens". Om deze te grijpen, heeft men begrip noodig. Een zoogenaamde „einsichtige" psychologie neemt ze waar en verstaat ze. Het is de begaafdheid der groote kunstenaren, in schilderkunst en literatuur gestalten zoo te kunnen uitbeelden, dat deze zich den schouwenden geest aanbieden in hun volkomene gaafheid. Ook de geestelijk of moreel gebròken mensch is als gestalte een geheel, dit voelt men als men met ze in aanraking komt in fictieve of reëele voorstelling. Het kan niet te moeilijk zijn om nu deze gestalten ook in grootere, wellicht meer samengestelde verhoudingen op te merken dan in menschelijke personen in hun afzonderlijkheid. Eigenlijk is het niet mogelijk om menschen afzonderlijk waar te nemen; slechts zeer betrekkelijk en als men uit allerlei verband losmaakt, kan men van afzonderlijke personen spreken. Overal is de samenhang en deze voegt menschen samen tot groepen. De individu behoort tot een ras, een volk, een kerk, een socialen stand, een politieke partij. En nu zijn deze groote levenssamenhangen als zoovele gestalten. Hier komt ook weer dui-

delijk aan den dag, dat er Geheelen zijn, die in de deelen functioneeren. Elk individu, hoezeer hij moge meenen afzonderlijk te staan, is onderworpen aan talrijke gebondenheden. Een of ander Geheel neemt hem op, absorbeert hem, gebruikt hem, doet hem iets zijn. Sommige dier gestalten lijken zeer concreet: een sociale volksgroep b.v.; andere zijn ons waziger, als een Tijdgeest, maar toch is de Tijdgeest een reëele gesteldheid, sterk in zijn heerschende macht, voor helderziende geesten een machtige Gestalte met een heldere of troebele aura. Verschillende eeuwen, sommige zeer goed te peilen, toonen haar eigen karakterbeeld.
Iemand, die oog heeft voor gestalten en op een origineele wijze geheel de wereldgeschiedenis in deze doet opgaan, is Oswald Spengler, in zijn befaamde werk „Der Untergang des Abendlandes". Zijn geschiedenisphilosofie is een nieuwe, althans voorzoover zij een gestaltenleer tot het eenig verklarende, of liever beschrijvende, principe van de menschelijke historie maakt. De werkelijkheid laat niet dan verschijningen zien van menschen in groepen. De Menschheid wordt niet waargenomen. „Die Menschheit" is ein leeres Wort. Man lasze dies Phantom aus dem Umkreis der historischen Formprobleme schwinden und man wird einen überraschenden Reichtum w i r k l i c h e r Formen auftauchen sehen." [1]) Hij ziet voor het oog zijner verbeelding vele culturen opbloeien, die haar eigen vorm, haar eigen idee, haar eigen hartstochten, haar eigen leven, willen, gevoelen hebben. Elke cultuur heeft haar eigen mogelijkheden van uitdrukking, die verschijnen, rijpen, verwelken en nooit wederkomen. „Ich sehe in der Weltgeschichte das Bild einer ewigen Gestaltung und Umgestaltung, eines wunderbaren Werdens und Vergehens organischer Formen" [2]), roept hij uit.
De uitwerking dezer zienswijze, welke veel stof heeft doen opwaaien, kunnen wij terzijde laten; het is er ons om te doen om die gestalte-gedachte op te merken bij een beschouwenden historicus. Wij maken alleen nog even attent op het door hem zelf gespatieerde w i r k l i c h in het eerste citaat. Hij spreekt van den rijkdom van werkelijke gestalten. Deze zijn reëel, dragen een werkelijkheid in zich. Hem ook is gestalte de verschijningsvorm van een wezen. Wij spraken reeds van persoonlijkheid, ziel in den mensch. Dit ziet hij ook in de wereldhistorische verschijningen. Oordeelende, dat de historici allerlei religieuse en sociale bijzonderheden bijbrengen ter illustratie van den politieken zin van een tijdvak, doet hij deze uitspraak — het verband doet er voor ons verder niet toe: „Aber sie vergessen das Entscheidende — entscheidend nämlich, insofern sichtliche Geschichte

[1]) I 28. Zie boven bl. 35.
[2]) I 29.

Ausdruck, Zeichen, formgewordenes Seelentum ist". [1]) Een cultuurgestalte is vorm-geworden zielswezen.
Nu nemen wij na deze lange inleiding over gestalte, die ter toelichting dienen moet, onze stelling op: „Er is niet één Christendom. Er zijn honderde Christendommen". Deze maken wij tot uitgangspunt van alle verdere beschouwingen, omdat zij nog wel wat meer inhoudt dan een historisch te constateeren waarheid; tevens een zienswijze weergeeft, waarin allerlei consekwenties ook van redelijken zin liggen. Wanneer een vrijzinnige beoordeeling van het Christendom gegeven zal worden, dan moet men zich van principes bewust zijn, die de richtlijnen der beschouwing zullen vormen. Deze beoordeeling nadert het Christendom als een veelheid, of beter gezegd als een complex-verschijnsel. Wij zullen Cultuur waarnemen in culturen en Christendom in Christendommen.
De vraag komt hier boven, of en hoe dan de eenheid in het velerlei is te bepalen. Wat bindt die verschillende Christendommen samen, waardoor zij alle gestalten van Christendom zijn? Gewoonlijk wordt deze beantwoord op een wijze, welke mij toeschijnt gedoemd te zijn onbevredigd te laten, en wel omdat men daarbij blijft vertoeven in een wereld van wankele verzekeringen. Dan wordt gezocht naar de punten van overeenkomst, naast en niettegenstaande die van verschil. Wat hebben Katholicisme en Protestantisme gemeen, wat is de overeenstemming tusschen rechtzinnigheid en vrijzinnigheid? Dit is zeker in beginsel wel een goed en gerechtvaardigd handelen, maar vrijwel altijd blijven de pogingen steken in verwarring, en wel omdat men nooit zeker is, dat de uiteenzettingen van hetgeen des anderen is door dezen als juist zullen worden aanvaard. Gewoonlijk worden ze afgewezen. Katholieken en Protestanten zeggen, dat men wederzijds elkaar niet begrijpt; orthodoxen en vrijzinnigen verwijten elkaar dat men te klein ziet, en zoo van elkaars geloovigheid caricaturen teekent enz. Wat voor den één het gewichtigste is, ontgaat den ander, en een soort algemeene bepaling, waarover ieder het wel eens kan zijn, irriteert tenslotte allen. Daarom moet gezocht worden naar een aanduiding, waarin men het concrete te boven komt en een idee tot kenschetsing kiest. Wij moeten daartoe het kernpunt in de gestalte Christendom trachten te vinden. Men zou mogen spreken van de ziel van het Christendom, zooals er ook een ziel van het Mohammedanisme zal zijn. Geesteswezen bepaalt, of een verschijning een gestalte van Christendom mag heeten. Maar nu is geesteswezen uitermate moeilijk te peilen, en zeker zal men hier onbeperkt recht moeten gunnen aan een groep van menschen en zelfs aan een individu om uit te maken, of men zich dien geest van het Christen-

[1]) I 8.

dom deelachtig weet. Slechts in levensindringen kan deze gekend worden; een zielsbestaan wordt alleen gepeild door wie er zich aan verwant weet. Toch is het wel mogelijk om in de gestalten van het Christendom in te dringen en daarvan te getuigen.

Men spreke dan van openbaring in Christus. Wij zullen weldra gelegenheid hebben om te zeggen, hoe wij Christus van een vrijzinnig standpunt verstaan; het zal zelfs het voornaamste deel moeten worden onzer beschouwingen. Voor 't oogenblik moeten wij het onomschreven laten, en kunnen volstaan met te zeggen, dat overal ter wereld waar Christendom gestalte aangenomen heeft, daarbij gewaagd is van een openbaring in Christus. Laat dit de brōn worden genoemd van een zich wijd vertakkenden stroom van leven. Als definitie van het Christendom zou ik willen geven: Christendom is de levensstroom, die in de openbaring van God in Christus zijn bron heeft.

Levensstroom — dit beeld kan geen voorstelling wekken van het Christendom als iets, dat hier of daar vastligt. Het Christendom is geen vasteland. Het is geen gegeven, dat men in handen kan nemen. Het is geen ding. Het is geen begrensde eindigheid. Het is geen gesloten systeem. Het heeft geen gewicht. Christendom is vloeiend. Het is oceaan. Het is dynamisch van aard. Het is een groei.

Op grond hiervan moeten wij aan welke christelijke gemeenschap of welken individu ook het recht ontzeggen op een monopolie. Geen vrijzinnigheid zal een eenige verkoopwaarde van haar gestalte van Christendom adverteeren. De orthodoxie heeft daartoe wel de neiging. Het Roomsch-Katholicisme doet het onverschrokken, en wil een gestalte-theorie geenszins aanvaarden. Het moge eenige variaties in zichzelf tolereeren, maar toch slechts aan den buitenkant van zijn bestaan. Zijn gestalte, de Kerkgestalte, wordt vereenzelvigd met het Christendom. Het Protestantisme draagt in zich de kiemen van een onvermijdelijk andere zienswijze.[1]) Een orthodox Protestantisme moge een waarheidscriterium stellen als overeenstemming met de Heilige Schrift, het kan aan een groote persoonlijke vrijheid niet ontkomen, en treffend is het, dat men zelfs in een streng dogmatisch Protestantisme als het Calvinisme de veel-vormigheid van het Christendom erkent in beschouwingen over pluriformiteit des geloofs.

Wij geven twee uitspraken, een van Bavinck betreffende de veelvormigheid van het Christendom en een van Kuyper over de differentieering der kerken. Wij ontleenen ze aan de belangwekkende studie van dr. C. B. Hylkema „Oud en Nieuw-Calvinisme". Hylkema schrijft: „Sprekend in de *Offerande des Lofs* (bl. 58 v.v.) over „de veelvormigheid van het Christendom" en „de immer voortgaan-

[1]) Over Katholicisme en Protestantisme, zie boven bl. 25—30.

de splitsing van de Christenheid", vindt Bavinck de verklaring daarvan niet in „Satanische betoovering" (Calvijn), maar in natuurlijke oorzaken: „geslacht en leeftijd, aanleg en karakter, opvoeding en omgeving, land en volk, tijd en plaats, rang en stand, verscheidenheid der gaven van verstand en hart brengen in de beschouwing en opvatting der dingen de grootste wijzigingen aan. En deze verscheidenheid, welke van nature bestaat, wordt door de genade niet uitgewischt... Maar zoo (door „ketterijen en scheuringen") werd de waarheid, in Christus geopenbaard, toch ook allengs steeds klaarder in haar rijkdom en veelzijdigheid verstaan... God heeft in de eenheid de verscheidenheid lief... En al die verscheidenheid komt aan de kennis der waarheid ten goede..." [1]) Wanneer Hylkema elders Kuyper's beschouwingen over de Kerk weergeeft, waarin een onderscheid wordt gemaakt tusschen de onzienlijke, bovenaardsche kerk, een gemeenschap van alle geloovigen daarboven, en den verschijningsvorm der kerk op aarde, haalt hij van dezen het volgende aan: „Is de kerk *de vergadering der geloovigen*, komen de kerken uit de personen der belijders op, dan brengt de schakeering in het leven van zelf ook op kerkelijk terrein veelvormigheid, en *moet* zich het allen gemeenschappelijk leven wel zuiverder in de ééne dan in de andere kerk belichamen". En dr. Hylkema voegt er nog aan toe: „Zoo draagt hij er dan roem op, dat „het Calvinisme de eenheid der zichtbare kerk prijs gaf". Evenals „het relatief karakter van elke bijzondere belijdenis", wil hij „pluriformiteit van kerkformatie." [2])
Die pluriformiteit is inderdaad te sprekend dan dat zij geloochend kan worden. Zijn er niet de vele godsdiensten, en in éénen godsdienst de veelheid van godsdienstigheden? Er is antiek Christendom. Thomas Aquinas stempelt een middeleeuwsch Christendom. Calvijn, Luther luiden een periode van modern Christendom in, modern in den zin genomen van een nieuwe cultuur. Er loopen door de geloofsgeschiedenis lijnen van scholastiek en mystiek, van dadendrang en van quietisme, van puritanisme en van pietisme. Ja, welke menschelijke aandoening gaat nièt door het religieuse leven heen, welke menschelijke gedachte wordt er nièt in opgenomen en verwerkt? Het religieuse leven is het leven ten overstaan van de werkelijkheid Gods, en in zijn aandrang naar God staat het naar alle zijden open. Daarom is het zoo rijk, zoo onbeperkt veelzijdig. En men moet wel bekrompen in inzicht of fanatiek in willen zijn, om deze veelzijdigheid geweld aan te doen.
Het zij de glorie van het Christendom, dat het èn het Katholicisme èn het Protestantisme uit zich heeft voortgebracht. Men moge we-

[1]) 155.
[2]) 262, 263.

derzijds nog zoovele bezwaren inbrengen, welke ook gerechtvaardigd zullen zijn, zoodat men allerminst een overgang voor zich zou wenschen, toch kan gevoeld worden dat beide gestalten van Christendom elk iets bieden wat de andere niet heeft. Het is voor Protestanten niet zoo heel gemakkelijk het gewaarworden van Katholieken te leeren kennen, maar ongetwijfeld mag aangenomen worden — wij kennen de uitlatingen — dat menigeen den eenvoud van het Protestantisme in zijn organisaties en vooral de persoonlijke vrijheid hoogstelt, ook geneigd is mee te gaan met vrijzinniger inzichten dan in de Katholieke kerkbeschouwing en dogmatiek voorkomen. Wat vele Katholieken in het Protestantisme aantrekt, is: meerdere ernst. Dit is een treffend oordeel. Omgekeerd zullen Protestanten geimponeerd worden door de eenheid der Kerk en de kracht harer organisatie, door veel dat aesthetisch aandoet en een mystiek-mysterieuse stemming oproept. Een der gezichtspunten, waaronder men het verschil kan stellen, is dat van het manlijk karakter van een Germaansch gefundeerd Protestantisme en het vrouwelijke van een in de Latijnsche volksziel wortelend kerkelijk Katholicisme. De heele praal der Kerk, naar inhoud en vorm, wijst daarop. Een illustratief feit is, dat in de Katholieke Kerk de Maria-cultus zulk een plaats inneemt, dat de moederlijk-vrouwelijke Maria, de mede-lijdende menschelijke Maria, tegelijk de hoogverheven Hemelkoningin, een centrale plaats inneemt en een teere devotie heeft opgeroepen. Het vrouwelijke accent mist men in het Calvinisme zeker. Als het niet tot misverstand aanleiding geeft, zou men kunnen zeggen dat het Katholicisme het erotische element niet, het Protestantisme wel heeft teruggedrongen in de godsdienstige levenssfeer.

Iets nader ingaande op den ontwikkelingsgang van het Christendom, teneinde de gestalte-beschouwing te rechtvaardigen, zij te wijzen op enkele groote figuren en gebeurtenissen. Als men uitgaat van het feit, dat na Jezus' dood de discipelen achterbleven als aanhangers van den Messias, levende in de verwachting van zijn spoedige wederkomst op aarde, maar verder zonder sterk belijnde voorstellingen en zonder krachtige organisatie, dan wordt het 't meest belangrijke feit der eerste eeuw, dat Paulus optrad en gemeenten in het buitenland stichtte en door zijn woord, in geschrift ook neergelegd, een schema van overtuigingen ontwierp. Hij organiseerde praktisch en theoretisch [1]). Zoo heeft hij het wordende Christendom een structuur gegeven, in staat het te doen voortbestaan en zich te doen uitbreiden, ook toen de zgn. paroesie-verwachtingen omtrent den wederkeerenden Heer gingen wijken. Hij stempelde het Christendom tot een Paulinisch Christendom.

[1]) Over Paulus en zijn levenswerk, boven bl. 117—121.

Het tweede groote feit valt in de vierde eeuw, wanneer keizer Constantijn in den aanvang daarvan tot het Christendom overgaat, en daarmede het Christendom na eeuwen van verzet sanctioneert. Nu eerst kan het zijn wereldvlucht nemen. Hiermee begint de ontwikkelingsperiode van voor een belangrijk deel politiek beheerschte geloovigheid. Organisatie breidt zich uit. De strijd der voornaamste bisschoppen onderling is op den duur beslist in de suprematie van éénen. De wassende Kerk heeft een vaste leer noodig, welke bij meerderheid van stemmen wordt aanvaard. Een strijd van inzichten wordt gestreden met Athanasius en Arius als vertegenwoordigers van richtingen. Als de ééne richting heeft gewonnen, worden de Credo's gebouwd, waarin vooral de leer der Drieëenheid na veel moeite om haar te formuleeren onwrikbaar wordt ingemetseld. Synoden van Nicea (325), van Constantinopel (381), van Ephese (431) geven hieromtrent haar besluiten. Geloofsbelijdenissen als de Apostolische, die van Nicea en van Athanasius worden veel later nog, in de 16de eeuw op de Nederlandsche Synode te Dordrecht, beaamd en in onze belijdenissen normatief gesteld.
De nu ingeslagen weg wordt in den loop der volgende eeuwen niet meer verlaten, integendeel verbreed en beter geplaveid. In de vijfde eeuw rijst de figuur van Augustinus, een tweede Paulus, bekeerd als deze, diepzinnig als deze, geloovig als deze. Sommigen zullen hem een der zegenrijke van God gegeven leiders noemen; anderen geneigd zijn hem een noodlot voor het Christendom te achten. Hij stempelt de geloovigheid tot een zuivere leer en maakt de Kerk tot een Heilsinstituut. De Kerk wordt het Godsrijk op aarde, en dat Godsrijk heeft zijn centralen zetel te Rome. De Kerk . . . Paulus leidt hare stichting in, Constantijn bevestigt haar, Augustinus voert haar naar haar hoogtepunt. Van de komende leiders der Kerk, bijzonderlijk van de pausen, zal het afhangen of zij zich daarop zal weten te handhaven. Augustinus opent de poorten der middeleeuwsche kerkglorie. Er zijn groote pausen geweest; de twee grootsten worden pas eeuwen later geboren. De regeeringen van Gregorius VII (1073—1085) en Innocentius III (1198—1216) zijn de geweldigste kerken tevens wereld-regeeringen der middeleeuwen geweest. Zij hebben de Kerk boven den Staat gesteld. De Pontifex maximus regeert namens Christus op Gods aarde. Twee zwaarden hanteert hij: het geestelijke in eigen handen gedragen; het wereldlijke door hem den aardschen vorsten ter hand gesteld, als in leen toevertrouwd. De pausen konden veel: de Kerk was het overvolle vischnet uit de evangelische overlevering geworden; de vorsten der Kerk wisten het zoo vaardig te bewegen, dat het bij tijd en wijle ook kon dienen om over de hoofden der menschen te worden geslingerd en te wor-

den dichtgesnoerd gelijk een lasso. Desnoods deed men menschen in haar stikken. De Kerk wist zichzelve op te leggen en te doen gehoorzamen. De suggestie, dat zij eenig werkzaam heilstinstituut was, werkte gemakkelijk door; tegen opstandige naturen had zij vele machtsmiddelen ter beschikking, het laatst te gebruiken den bijna nooit falenden banvloek; haar ten dienste stond een toegewijde stand van geestelijken, priesters en monniken. Niet alleen uiterlijk was hare macht; innerlijk ook was hare kracht. De Kerk is draagster geweest van vroomheid, van kennis, van kunst; zij leidde de geestelijke levensmogelijkheden. De Kerk der middeleeuwen was de bakermat van Cultuur.

Toch droeg zij de kiemen in zich van hare ontbinding. Zij heeft zich op haar hoogtepunt niet weten te handhaven. Vele zijn daarvoor de redenen, waarvan enkele licht in het oog vallen. Menschen, tot hooge positie bestemd, falen licht. Geestelijken bleven beneden de eischen, hun redelijkerwijs zedelijk te stellen. Allerlei ontaarding trad in. Maar dit is niet het voornaamste geweest. Èn politiek èn godsdienstig ontstond verzet. Er is de worsteling gekomen tusschen Noord en Zuid, tusschen Latinisme en Germanendom, tusschen gebondenheid en vrijheid. In de worsteling van de Duitsche keizers tegen de pausen van Rome, in het negeeren van zwakke pausen door sterke koningen van Frankrijk en Engeland heeft dit gebeuren zijn wereldsch-politiek aanzien. Men vergete niet, dat het kerkelijk Christendom zijn ingang moest vinden in gansch andere landen dan waarin het was opgekomen. Wij hebben drie geboorte-landen van het Christendom te onderscheiden: de joodsch-helleensche wereld der eerste eeuwen; het Romeinsche milieu met als karakteristiek: de imperium-gedachte, droom der antieke en moderne Mussolini's, overgebracht van een uiteenvallend wereldrijk naar een zich vestigende Kerk; de Germaansche wereld met haar groote verscheidenheid van volkeren, waarin het Christendom op verschillende wijze werd opgenomen, maar tevens enkele overeenkomstigheden tot een gemeenschappelijke actie tegen het middeleeuwsch Latijnsch kerkelijk Christendom leidden. [1]) Sociale verhoudingen brachten een zelfstandigen burgerstand voort met een groeiend zelfbewustzijn. Politieke macht van groote vorsten botste met den wil tot politieke overheersching der Kerkprelaten. Toenemende zelfstandigheid in denken en kunnen

[1]) De juistheid dezer zienswijze van drie werelden kunnen wij uit den aard der zaak niet met argumenten staven. Boeken over kerkontwikkeling, dogmenhistorie zouden daarvoor het bewijs moeten leveren. Wij denken bovenal aan Harnack's „Dogmengeschichte" en „Wesen des Christentums". Het laatste geeft in een kort bestek een buitengewoon belangrijk en ook voor den leek leesbaar overzicht van de ontwikkelingstheorie van Christendom, dat, dunkt mij, alleen in détails gerechtvaardigde bestrijding kan vinden.

deed meer en meer geestelijke onmondigheid als een vloek opmerken. Voorafgaande kleine onweren zijn de voorloopers geweest van een hevig onweer; in de 14de, 15de eeuw werd de lucht steeds sterker electrisch geladen, totdat in de 16de de uitbarsting volgde. Er waren reeds heel wat vervolgingen van sectarische bewegingen geweest, waarin uiterlijke macht en innerlijke kracht zich aan elkaar maten. In de sectarische bewegingen was een verzet tegen de Kerk gerezen krachtens christelijke motieven. Dit is wel ontwijfelbaar, dat telkens gepeild werd het wezen der Kerk om dit te toetsen aan hetgeen men het wezen van het Christendom achtte, waarbij dan speciaal het oog viel op het leven van Jezus Christus en diens woorden. Twijfel rees meermalen, of de Kerk in haar monumentale grootschheid wel rustte op diè fundamenten. In voorstellingen en gevoelens zocht men dat oorspronkelijke, en dienovereenkomstig wilde men leven. Ging men consekwent te werk, dan ontstonden botsingen, want de Kerk kon wel eenige vrijheid binnen zichzelve gedoogen, maar geen emancipatie. En losmaking werd toch onvermijdelijk de consekwentie, als men het verlorene terugvond, en verklaarde: Dàt is het.
De Hervorming heeft die losmaking gebracht, een historisch feit van den eersten rang. Voorafgegaan door sectarische bewegingen, voorbereid door een mentaliteit die ook uit nog andere bron dan een godsdienstige gevoed werd, n.l. uit een wetenschappelijk-klassiek ingestelde, werd in samenhang met de Renaissance de Reformatie geboren. Het is noodig om van dezen samenhang gewag te maken, omdat de Hervorming gewoonlijk niet voldoende gezien wordt als een breede stroom van samenhangend sociaal, politiek, kerkelijk gebeuren, zij het ook met als stuwkracht in zich een godsdienstig christelijk beleven. Wij gelooven op de Hervorming overigens niet verder te hoeven ingaan, omdat zij als welbekend verondersteld mag worden, en een nauwkeuriger beschrijving harer gegevens en van hare doorwerking veel te veel plaats zou eischen in onze korte schets.
Deze schets had ten doel om nog wat duidelijker te maken, dat er alle reden en recht bestaat om het Christendom te noemen een verzamelnaam voor vele Christendommen, welke ieder voor zich een gestalte van dat Christendom is te heeten. Gingen wij op het Protestantisme door, dan zouden wij vooral een onderscheid willen bepalen tusschen een oorspronkelijk bijbelsch-confessioneel Christendom, en een later, vooral in de 19de eeuw een duidelijke gestalte aannemend anti-confessioneel cultureel Christendom. Daarmee zie ik duidelijk voor mij vier hoofdgestalten van het Christendom:

een vóór-constantijnsch Joodsch-helleensch Christendom
een Latijnsch middeleeuwsch kerkelijk Christendom

een bijbelsch confessioneel Protestantsch Christendom
een anti-confessioneel Cultureel Christendom.

Behalve de eerste [1]), biedt onze westersche christelijke wereld ons dagelijks de drie andere gestalten. Het belangrijkst voor Protestanten zijn de twee laatste, waarop dan ook de aandacht zich zal richten.

II. Dringen wij er in door, dan doet zich als onderwerp van overdenking voor: De christelijke verlossingsleer. De verlossing is het punt, waarover in den loop der eeuwen het meest is gedacht en gestreden, en geen wonder, omdat men besefte, dat de beteekenis van het Christendom hier bovenal te zoeken was. Het Christendom is, mèt Indische godsdiensten, te kenschetsen als verlossingsgodsdienst. Wellicht kan men het Christendom ook nog onder een ander gezichtspunt stellen, b.v. het Roepingsgodsdienst noemen, althans een sterken nadruk leggen op den plicht om een geestelijk-zedelijke roeping te vervullen, maar den grond daarvan peilende zal men toch weer in de voorstellings-wereld van de verlossing doordringen, daar men zal komen te staan voor de verhouding van God en mensch.

Het is niet moeilijk om een duidelijk beeld te krijgen van de bijbelsche kerkelijke soteriologie (verlossingsleer) van het orthodoxe Protestantisme. De leer is uitvoerig behandeld in de Belijdenisschriften der Gereformeerde Kerken der Nederlanden, vastgesteld in 1618 en '19 en sinds dien onveranderlijk gehandhaafd. Wij schrijven den aanhef over van den Heidelbergschen Catechismus.

1. Vraag. Wat is uw eenige troost, beide in het leven en sterven? Antwoord. Dat ik met lichaam en ziele, beide in het leven en sterven, niet mijn, maar mijns getrouwen Zaligmakers Jezus Christus eigen ben, die met zijn dierbaar bloed voor alle mijne zonden volkomenlijk betaalde en mij uit alle heerschappij des duivels verlost heeft, en alzoo bewaart, dat zonder den wil mijns hemelschen Vaders geen haar van mijn hoofd vallen kan, ja ook, dat mij alle ding tot mijne zaligheid dienen moet; waarom Hij mij ook door zijnen Heiligen Geest van het eeuwige leven verzekert, en Hem voortaan te leven van harte willig en bereid maakt. 2. Vraag. Hoe vele stukken zijn u noodig te weten, opdat gij in dezen troost zaliglijk leven en sterven moogt? Antwoord: Drie stukken. Ten eerste: hoe groot mijne zonden en ellende zijn. Ten andere: hoe ik van alle mijne zonden en ellende verlost worde. En ten derde: hoe ik Gode voor zulke verlossing zal dankbaar zijn. [2])

[1]) De eerste, naar het Hellenisme 't sterkst omgebogen, leeft voort in het Grieksch-Katholicisme.

[2]) De Catechismus is in 1563 op last van den keurvorst Frederik van den Paltz,

Uit dit overzicht van dogmatische beschouwingen zien wij, welke gedachtelijn wordt gevolgd: In Adam is de menschheid gevallen. Deze val is 's menschen schuld. Deze schuld leidt tot de verdoemenis van allen door God. In Christus, den tweeden Adam, gelijk Paulus hem typeert, heeft de verlossing plaats door Gods genade. Deze genade valt den geloovigen ten deel, voorzoover zij daartoe naar Gods raadsbesluit bestemd zijn.

Menigeen kan deze voorstellingen niet voetstoots aanvaarden. Als men er tegen in verzet komt, dan zal het eensdeels zijn op grond van inzicht — men zal redelijke bezwaren hebben, anderdeels op grond van gemoedsaandrangen — men kan geenszins de gevoelens deelen, die aan de leeringen ten grondslag liggen. Het laatste bezwaar is m.i. ingrijpender dan het eerste. Eigenlijk geen theologie, maar geloovigheid zal uitmaken of men het kerkelijke standpunt deelen zal. Wat de vrijzinnige geloofsstrooming kenmerkt, is een andere houding tegenover God dan in de orthodoxie gekend wordt. Men ziet, men denkt, men leeft God anders. God is het kernpunt in de verlossingsleer; alle gedachten draaien om Diens wezen en wil, Zijn gang door de historie, Zijn openbaring in Christus, Zijn houding jegens den mensch. Als het geloof niet meer kan aanvaarden een Godswezen als in de rechtzinnige leer ligt besloten, gaat het zich anders richten en leidt tot een moderne beschouwingswijze. —

Achtereenvolgens zullen wij enkele hoofdpunten noemen, waaromtrent verschil van meening aan den dag komt.

Allereerst de val van Adam en de vererving van schuld. Afgezien van een anthropologisch vraagstuk, n.l. of het waarschijnlijker is dat de menschheid uit één menschenpaar dan uit vele menschenparen stamt, een vraagstuk dat misschien te eeniger tijd haar wetenschappelijke oplossing vindt, zijn er andere van niet wetenschappelijken aard. Psychologisch blijft het een raadsel, dat terwijl Adam en Eva nog niet gegeten hebben van den boom der kennis van goed en kwaad, waardoor hun eerst een zedelijk besef van onderscheid zou deelachtig worden, hun tevoren reeds een zedelijk bepaald verbod

door Zacharias Ursinus en Gaspar Olevianus te boek gesteld. In een Hollandsche vertaling van Petrus Dathenus is hij om zijn groote populariteit op de Synode van Dordrecht overgenomen. Verdeeld in 52 Zondagen doorloopt hij geheel de geloofsleer, waarvan de verlossingsleer de grondslag vormt. Eigenaardig is het, dat de Katholieke Catechismus de verlossing veel korter behandelt, en haar ondergeschikt ter sprake brengt bij de Christologie. De beschouwingen van den Heidelberger vindt men ook in de twee andere Formulieren des geloofs, „De Belijdenis des Geloofs", afkomstig van den Belg Guido de Bray, en de tegen de Remonstranten gerichte „De Dordtsche Leerregelen". Bijzonder strak worden de lijnen getrokken in een officieus geschrift „Het Kort begrip der Christelijke religie", door den kerkeraad van Middelburg in 1611 aangenomen en zeer gezaghebbend geworden.

gegeven wordt. Men kan het niet vergelijken met het niet zedelijk bepaalde verbod, dat een vader of moeder aan een zeer jong kind geven, door het iets gevaarlijks te verbieden, waarna de overtreding gestraft wordt — op de wijze, waarop ook dieren door menschen tot gehoorzaamheid worden geoefend. Daarbij gaat het om een aanwennen van gewoonten; door meermalen op een zelfde vergrijp een zelfde bestraffing te doen volgen, ontstaat door een onaangename gewaarwording deze reactie, dat men het gaat nalaten. Van zedelijk goed of kwaad is hierin geen spoor te vinden. Geheel anders is de voorstelling in het verhaal van den zondeval. Eva wordt door den slang verlèid, Adam door Eva; beide zijn zich bewust van zedelijke schuld, wanneer God in den hof verschijnt. De treffende mythe zou allen zin verliezen, als het eenvoudig ging om een verbod aan een onmondige opgelegd. De val van Adam en Eva — representatief wordt het die van Adam, den mensch — is een zonde. Hoeveel raadselachtigs en ondoorgrondelijks er ons menschen ook moge blijven in het wezen van zonde en schuld, alleen te kennen van uit innerlijke gewaarwordingen, gevoelens van verantwoordelijkheid, van berouw, wilsaandrangen van ommekeer, dit is wel zeker dat wij daarbij aannemen een kennen van goed en kwaad als basis. Zonder die kennis in beginsel te aanvaarden, — een zien van onderscheid, met zijne consekwenties aanvaard —, zouden wij ons nooit schuldig verklaren. Nogmaals, hoe dan een verbod en een zedelijke overtreding, vóórdat Adam en Eva van den kennisboom hebben gegeten?
Zedelijk besef stelt ons tevens voor nog een andere moeilijkheid. De zondeschuld van Adam vererft zich. Omdat in Adam de menschheid viel, is ieder mensch geoordeeld. Het doemvonnis ligt op de menschheid als een donkere lijkwade. Niet ongepast is dit beeld, omdat in bijbelsch inzicht de dood de bezoldiging der zonde heet, en de groote daad van Christus is dat hij in zijn opstanding den dood overwint. Deze beschouwing neemt bij Paulus een groote plaats in, en maakt den Paaschdag tot levens-dag. Maar nu is toch vaak een verzet gerezen tegen de voorstelling van erf-schùld. Erf-schuld is iets anders dan erf-zonde. Beter is nog te spreken van erf-zondigheid, omdat in dit verband te onderscheiden is tusschen zonde en zondigheid; waarbij het eerste is de persoonlijke daad, waarin een eigen wil werkzaam is, en het tweede een gesteldheid, een menschelijke aanleg. Het zoo stellende zal ik aanvaarden — op grond van waarneming — erfzondigheid; loochenen — op grond van ervaring — erfschuld. Een ieder weet te behooren tot een tot zonde geneigd geslacht, al zal men daarom nog niet onderschrijven het snijdende woord uit den Heidelbergschen Catechismus: „Want ik ben van nature geneigd, God en mijnen naaste te haten", of de daar gestelde vraag:

„Maar zijn wij alzoo verdorven, dat wij ganschelijk onbekwaam zijn tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad?", beantwoorden met „ja, wij", al wordt hieraan toegevoegd „tenzij dan dat wij door den Geest Gods wedergeboren worden".[1]) Onmogelijk lijkt het mij overigens niet van uit een verschillend standpunt een zekere overeenkomstige waarheid in deze uitspraken te aanvaarden, maar wel onmogelijk om van uit een zedelijk levensbesef te komen tot de erkenning van een erf-schuld. Schuld behoeft niet persoonlijk te zijn in dien absoluten zin, alsof de mensch geheel alleen zou staan en alleen zich verantwoordelijk gevoelen voor persoonlijke, bewuste handelingen van kwaad; zij kan ook gemeenschappelijk zijn, gelijk men voor een houding van een volk, een Tijd, zich mede verantwoordelijk stelt, omdat men in eigen gesteldheid die mede bepaald heeft, hetgeen b.v. de kern vormt van de schuldvraag van den grooten oorlog en zijn gevolgen, met zijn collectief onrecht. Echter raakt dit niet de èrfschuld. Zondigheid neem ik over als aanleg; zonde wordt mijn daad; schuld is persóónlijke gesteldheid. Men kan lijden onder de gevolgen van de schuld zijner vaderen — dit is het waarheidsmoment in de Mozaische bedreiging in de Tien Geboden, dat God, de naijverige, „de misdaad der vaderen bezoekt aan de kinderen, aan het derde, en aan het vierde lid dergenen, die Mij haten" [2]) — maar van een schuld is geen sprake. Dit besef heeft juist doen vragen, of God die zulks deed dan geen onrechtvaardig God was, en levert stof tot moeilijkheid in het zoogenaamde theodicee-probleem, de kwestie van een „rechtvaardiging Gods". Ook al gaat men daarbij zich verheffen boven het menschelijke en zeggen, dat de gedachten Gods de gedachten des menschen verre te boven gaan, daarmede zal men den mensch nooit een erkentenis van schuld afdwingen, waar zijn zedelijk besef hem deze niet ingeeft. En hier ligt nu de pointe: de vrijzinnige geloovige kan zich krachtens een m.i. zuiver gevoel tot geen erkenning van erfschùld laten forceeren. Daarom verzet hij zich tegen de dogmatische beschouwing, die deze erkenning insluit. —
In de tweede plaats hebben wij in te gaan op de satisfactie-leer. Wanneer wij den Heidelbergschen Catechismus weer opnemen, dan treffen ons bijzonder de antwoorden op vraag 10, 11 en 12. „God vertoornt zich schrikkelijk over de aangeboren en werkelijke zonden en wil die door een rechtvaardig oordeel tijdelijk en eeuwiglijk straffen". — „Zoo eischt zijne gerechtigheid, dat de zonde, welke tegen de allerhoogste majesteit Gods gedaan is, ook met de hoogste, dat is met de eeuwige straf aan lichaam en ziel gestraft worde". — „God wil, dat aan zijne gerechtigheid genoeg geschiede; daarom

[1]) Vraag 5 en 8.
[2]) Exodus 20 : 5.

moeten wij aan haar, òf door onszelven, òf door eenen anderen, volkomenlijk betalen."

In deze uitspraken treedt naar voren een justitieele opvatting van voldoening. God kan niet vergiffenis schenken, want dan zou aan zijn gerechtigheid niet voldaan zijn. Deze leer, met haar aanknoopingspunten hier en daar in de Nieuw Testamentische beschouwingen, is in den loop der eeuwen gevormd geworden en heeft haar klassieken vorm gekregen in het beroemde middeleeuwsche geschrift uit het einde der 11de eeuw (1098) van Anselmus van Canterbury. De hoofdlijnen van zijn betoog zijn deze: Gods eer wordt aangerand door de zonde. Zijn waardigheid eischt, dat de mensch de door de zonde geschonden eer òf door een genoegdoening (satisfactio) herstelt, òf de daarvoor passende straf ondergaat. [1]) De menschen kunnen uit zichzelf geen genoegdoening bieden, want al het goede dat zij volbrengen, zijn zij God schuldig. En de geringste zonde heeft als schending van God zulk een schuldwaarde, dat als genoegdoening slechts een daad, welke de geheele wereld aan waarde te boven ging, toereikende zou zijn. Daarom moest God zelf de genoegdoening verschaffen. Hij moest krachtens een noodzakelijkheid, die in de onveranderlijkheid Zijner waardigheid gegrondvest is, het heilswerk voltooien, dat met de schepping des menschen begonnen was. De eenig mogelijke weg tot dit doel was de zending van den „God-mensch". Slechts een God kon zulk een genoegdoening bieden, die aan waarde alles overtreft, wat buiten God bestaat; anderzijds kon slechts een mensch voor menschen genoegdoening bieden. De Godmensch, die niet behoefde te sterven, omdat hij door geen zonde den dood verdiend had, kon zich vrijwillig den dood offeren. Zijn prijsgeven van het leven was een daad van oneindig grootere waarde dan geheel de wereld, en daarom voldoende tot genoegdoening voor de zonden van alle menschen. God moest deze daad vergelden met een belooning voor den Godmensch. Daar deze echter niets voor zich noodig had, moest dit loon aan anderen worden uitgekeerd. [2]) Hoe kon dit beter geschieden dan door den dood van den Godmensch dengenen tot genoegdoening toe te rekenen, tot wier verlossing de Godmensch gekomen was, namelijk al degenen, die het voorbeeld van zijne in den dood betoonde gerechtigheid navolgen?

[1]) „Noodzakelijk is dus, òf dat de ontnomen eere worde betaald, òf dat er straf volge" (Nederl. vertaling van P. C. IJsseling, bl. 49).

[2]) In de R. K. Kerk bestaat de leer van een overmaat van goede werken, waardoor een surplus van verdienste wordt gekweekt, die anderen ten goede komt. De Heilige Kerk kan uit dezen schat uitdeelen, en op grond daarvan Christus' werk anderen tot heil doen strekken.

Gelijk men merkt, zijn de begrippen Gods eer, genoegdoening, schuld, straf de grondslagen van den gedachte-bouw, die het levensoffer van den Godmensch maakt tot de groote betalingsdaad, welke hemzelven niet ten goede behoeft te komen en nu dienen kan voor anderen.
Nemen wij enkele voorstellingen op om ze nader te bezien.
a. God kan niet vergeven. Hij is wel barmhartig, en toont Zijn liefde in de verlossing der zondige menschheid, maar langs den weg van het recht. Aan het recht moet voldaan worden. God is de Rechter. Deze voorstelling leidt naar het Joodsche Godsbegrip, waarin deze trek scherp gemarkeerd is. God is een gestreng Rechter, die niets over Zijn kant laat gaan. Men behoeft maar te denken aan de strafaankondiging in de Tien Geboden. Wordt daartegenover nièt Nieuw-Testamentisch, christelijk de voorstelling van God, die vergeeft, tot Wien men bidden mag — dit toch zou zinloos worden bij een consekwente toepassing der Anselmiaansche gedachte — „Vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren"? Ligt niet in dezelfde lijn de oproep van Jezus, in de Bergrede opgenomen, om zijn vijanden lief te hebben, te zegenen wie u vervloeken en wel te doen die u haten, met de mededeeling dat God Zijn zon doet opgaan over boozen en rechtvaardigen, en de aanmaning aldus te handelen, „opdat gij moogt kinderen zijn uws Vaders, die in de hemelen zijt." [1])
Van toorn Gods wordt in de kerkleer gewaagd; moet dit begrip beteekenen, dat deze een vergeven — in den zin van een algeheel uitwisschen van een schuld — onmogelijk maakt? Aldus is het te verstaan. Maar dan komt toch een zedelijk verzet boven, en zou zelfs de opmerking kunnen gemaakt worden, dat de mensch kan vergeven — vergeven en vergeten — maar God niet. Moet dit geweten worden aan het feit dat God een „eer" heeft hoog te houden, die schulddelging zonder straf niet duldt? Maar hoe klein-menschelijk is die voorstelling van een eer, die juist de hooge God heeft te handhaven; voor den erbarmelijken mensch zou Hij toch in allen deele onaantastbaar kunnen geacht worden. Wij kunnen van uit een zedelijk besef in de liefde wel plaats vinden voor toorn, als verontwaardiging, ook voor gestrengheid, maar niet voor toorn als wraak en voor gestrengheid als onverzettelijkheid. Zoo zijn er ons, als zedelijke menschen juist, zóó groote moeilijkheden gelegen in de voorstelling dat God niet vergeven kan zonder straf te oefenen, dat zij ons van de kerkelijke leer wegdringen.
b. Niet geringer zijn die moeilijkheden, als wij die strafgedachte verder in overweging nemen. Betaling, losgeld, rantsoen zijn woor-

[1]) Mattheus 5 : 44, 45.

den, welke men in de leer tegenkomt. Rantsoen is, behalve dat het een toegemeten maat voor voedsel beteekent, een oud hollandsch woord voor losprijs. Het Nieuwe Testament gebruikt het in verband met Jezus' offerdaad. [1]) In den Heidelbergschen Catechismus lezen wij, dat wij aan God volkomenlijk moeten „betalen".
Nu wil ik deze vraag stellen: of het alleen materialistisch klinkt, dit woord betalen, of dat het begrip 't gelooven inderdaad materialistisch maakt? Wanneer ik mij voor den geest stel, dat men in feitelijk alle orthodoxe uiteenzetting en prediking voortdurend den nadruk gelegd ziet op de daad des doods, op wat voor de menschenkinderen gedaan is, als men hoort zeggen dat wie niet gelooft in den zoendood van Christus het door hem gewrochte heil niet deelachtig wordt, wanneer de Kerk, Protestantsche zoowel als Katholieke, er bovenal op uit is om door sacramenten en verder door kerkelijke samenkomsten het besef levendig te maken, dat Christus op Golgotha voor ons stierf, dat hij op den Paaschmorgen zijn triomf over den dood, d.i. over de straf der verdoemenis vierde, dan voel ik daarin een tendens naar het materieele. Waarlijk, het is geen zucht tot smaad, die mij doet zeggen dat ik den indruk heb van een materieel besef van heil, zichtbaar voor oogen gesteld in daden van Jezus Christus, bij zeer, zeer velen, bij de meerderheid der Christenen. Men kan het psychologisch beschouwen, en zeggen dat de eenvoudige mensch zijn geloofszekerheid slechts tastbaar kan beleven, zijn waarheid in letterlijken zin bijna in handen moet hebben, maar dan blijft toch het feit, dat voor verre de meesten het Christendom weinig spiritueel is. En niet alleen onontwikkelden, maar ook andere kerkelijk-gevormden hebben dezen zin voor het materieele. Het geloof geestelijk te leven is ontegenzeggelijk moeilijk; slechts weinigen vermogen het en in de poging dit gemeenschappelijk te doen ontbreekt het bindende element eener leuze, van een dogma, van een zichtbare handeling, maar dit weerhoudt ons niet om dit toch als het hoogste te beschouwen, en het andere zelfs als een bedreiging.
Bovendien is de voorstelling zelve van het procédé gekunsteld voor ons besef: God moet betaald worden. Geen mensch kan God betalen. God betaalt Zichzelven. God doet dit door den God-mensch uit Zichzelven voort te brengen. Dat God Zichzelven betaalt, Zichzelven betalen moèt, omdat anders Zijn vergeving niet volgen kan, is ons het vreemde. Wij zitten hier weer in het bovengestelde probleem van de verhouding van straffen en vergeven. De idee vergeven wordt in de kerkleer gehandhaafd, maar afhankelijk gemaakt van een voorwaarde, waaraan de schuldige niet kan voldoen. Maar wat beteekent het dan, dat het hem toch toegerekend wordt, alsof

[1]) Mattheus 20 : 28 (gelijkluidend Marcus 10 : 45), 1 Timotheus 2 : 6.

hij wèl voldeed, wanneer nu van gansch andere zijde, van Godswege de God-mensch verschijnt die de straf wel kan voldoen? Aan de verschijning van den God-mensch heeft de strafschuldige geenerlei deel; wanneer deze verschenen is, ondergaat hij diens werk doordat hem vergeven wordt. De mensch is in de verzoeningsdaad passief; God alleen is actief. Maar wat is dan de zin van schuld afbetalen, wanneer de schuldige niets gedaan heeft? Hier zou vergeven tout court precies hetzelfde hebben bewerkstelligd. Ik kan het niet anders zien, of hier wreekt zich de opzet van het geheele systeem. Dàt God de Rechter is, is het noodlottige uitgangspunt. Wij zullen natuurlijk niet ontkennen, dat in onderdeelen geen ernstige gedachten kunnen besloten zijn, en dat het dankbaar aanvaarden van de groote daad van Christus niet op grootsche wijze doorleefd kan worden — ontzaglijk veel edele vroomheid wordt juist in deze houding van dankbaarheid gekend — maar dit doet toch het gekunstelde, het gewrongene der constructie van voorstellingen niet teniet. Ons bezwaar mag niet voor rationalistisch worden uitgemaakt, alsof wij geenerlei oog zouden hebben voor den diepen ernst van rechtzinnig geloofsleven, en op een klein-verstandelijke wijze zouden peuteren aan het dogmatische schema; het is een redelijk bezwaar van zedelijke beteekenis. Een van de werkzaamheden der vrijzinnigheid is om zich te ontworstelen aan een leer, waarin men allicht van jongs af opgevoed is, en waarvan de scherpe kanten plegen afgeslepen te zijn zoodat het woord betalen nauwelijks genoemd wordt en het begrip verzwakt is, maar dat daarom juist te principieeler moet worden afgewezen. De vrijzinnig-geloovige kan zich geen beeld van God vormen, die zoo zou zijn in handelen als in de betalings-beschouwing voor oogen wordt gesteld.
c. In de derde plaats hebben wij in te gaan op de voorstelling van Jezus Christus als offer, dat nauw verband houdt met het voorgaande. Tot goed begrip is het allereerst noodig zich bewust te zijn van de rol, die het offer in het godsdienstig leven van oudsher heeft gespeeld. Prof. van der Leeuw in zijn „Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis" onderscheidt als categorieën: 1°. het offer als gave aan een god; die gave kan dan òf den god magisch dwingen, òf hem gelden als een tribuut of huldigingsgeschenk den vorst, of hem omkoopen. Het kan ook alle drie bedoelingen tegelijk hebben. 2°. Het offer, waarbij den god spijs of drank wordt voorgezet en de mensch dus in zekeren zin het goddelijk leven onderhoudt. 3°. Het zoenoffer, dat de zonde van den mensch moet bedekken en soms samenvalt met het tribuut- of omkoopingsoffer, soms evenwel ook op een anderen psychischen grond schijnt te wijzen. 4°. De sacramenteele offermaaltijden, waarbij men òf den god, het heilig dier, de godde-

lijke substantie, enz., eet, òf samen met den god tafelt. [1])
Menschen van den modernen tijd staan in gebruik en voorstelling gemeenlijk vrij ver af van deze dingen. Daardoor zullen zij ook van hun standpunt uit de overleveringen omtrent Jezus lezen. Zijn groote offerdaad is zijn zedelijk vrijwillige overgave aan God, terwille van zijn medemensch. Niemand, die daarvoor niet den grootsten eerbied zal gevoelen, en bijzonderlijk het feit, dat hij zijn lèven prijsgaf, heeft menschen die zelven ten zeerste aan hun levens hechten, geweldig geimponeerd. Toch kan men hiermee niet volstaan, als men zich een beeld vormt van hetgeen de kerkleer met het offer van Christus bedoelt. [2]) Enkele aanduidingen in de indeeling van van der Leeuw moeten daartoe nog wat nader worden belicht. Hij spreekt sub 3 en 4 over het zoenoffer, dat de zonde van den mensch moet bedekken, en van de sacramenteele offermaaltijden, waarbij men den god of de goddelijke substantie eet. Het gaat om verzoening èn om communie.

Het eerste is ons reeds duidelijk geworden bij de bespreking van de betalings-voorstelling. Het tweede kan ons gemakkelijk duidelijk worden, als wij denken aan het heilig avondmaal. Daar wordt men Christus, die God is, deelachtig; hetgeen niet symbolisch-geestelijk wordt verstaan, maar magisch-geestelijk, ten deele zelfs magisch-materieel. Het heil vloeit toe; sacramenteel wordt genade geschonken. Men vindt de communiegedachte in allerlei godsdiensten. Den Israelieten is zij bekend in hun offer-maaltijden. Heel sterk komt zij tot uiting in de mysterieëndiensten.[3]) Tegelijkertijd worden daarbij de aanzittenden onderling vereenigd in de gemeenschappelijke vereeniging met de Godheid. De inwijdingen plachten daarmede te eindigen. Kennis dezer gebruiken en opvattingen werpt licht op ons bekende gewoonten, die wij anders in het geheel niet doorzien, b.v. op de beteekenis van maaltijden als feestgemeenschap. Dat men

[1]) 168. Belangwekkend is de hierop volgende uiteenzetting vooral omtrent de vermeende kracht-werking van het offer. — Het magische is zulk een geweldige veronderstelling oudtijds, en leeft nog voort (in het Katholicisme) en leeft opnieuw op (in het occultisme).

[2]) Van der Leeuw maakte een sterke tegenstelling tusschen de Anselmiaansche verlossingsleer, volgens hem teruggaande op oude germaansche voorstellingen, dat er iets mis is, waar tegenover iets gebeuren moet dat er tegen opweegt, terwijl in het offer van Christus volgens de evangelieën een tegenovergestelde gedachte haar uitdrukking vindt: „een persoonlijke, uitdrukkelijk zelfgewilde, zelfbepaalde daad van den Heilige, die zijn ziel geeft als een rantsoen voor velen aan een God, dien hij zoo zeer noodig heeft en zoo goed kent, dat hij hem zijn Vader noemt" (172, 173). Het komt mij voor, dat hij de tegenstelling te sterk maakt, gegeven ook Joodsche offergewoonten, terwijl het door hem uit de evangeliën overgenomen begrip rantsoen ook in de Anselmiaansche richting wijst.

[3]) Van de mysterieën religie, zie de schets boven, bl. 18—20.

samen gaat eten, is niet louter een lichamelijk gewild genot, dat tot vriendschap en. vereeniging gemakkelijke voorbereiding is, er ligt een magische communie-voorstelling aan ten grondslag. Dikwijls is gewezen op de overeenstemming tusschen den mysterieën-maaltijd en het christelijk avondmaal, zoodat zelfs wel de veronderstelling is gewaagd, dat het laatste navolging zou zijn van het eerste. Ook al moge dit een te haastige conclusie zijn, waarneming van overeenkomst en de gedachte van beinvloeding zijn toch niet uit de lucht gegrepen.

Wat een groote beteekenis heeft in de offerdaad ,is de bloedstorting. [1]) Het is het geven van het leven — het meest essentieele wat te geven is. Daarom is een dier-offer meer dan een plantaardig offer. Daarom gaat het menschenoffer het dieroffer nog weer te boven. Er zijn voorbeelden van nòg hooger offer in oude religies, dat goden zelf geofferd werden, zij het in de namaak-voorstelling van een pop. In het laatste geval is eigenlijk alleen de gedachte over, dat een godheid het hoogste zou kunnen geven: hààr leven. In het oude Mexico werd de te offeren god gedacht geincarneerd te zijn in een schoonen jongeling, die vóór zijn offerdood een tijdlang vereerd werd, als ware hij een god. In ieder geval, de bloedstorting wordt de offerdaad bij uitnemendheid. Dit is echter niet alleen te danken aan het feit, dat zij de gave van het leven beteekent, maar dat aan bloed een magische kracht wordt toegekend. Bloed bevat „mana", d.i. de half geestelijk, half natuurlijk gedachte kracht, waarin alle primitieve godsdienstigheid ten sterkste gelooft. Deze bloed-kracht kan samenbinden den offeraar — door het offerdier — met de godheid, aan wie geofferd wordt. Aldus ontstaat communie. Ook kan de bloed-kracht verderf weren, waartoe het gesprenkeld wordt op menschen of voorwerpen. Men denke b.v. aan het bloedsprenkelen van den hoogepriester van Israel op den grooten verzoendag in dat Heilige der Heiligen van den tempel, of het bloedstrijken langs de deurposten van Israel's woningen bij den uittocht uit Egypte, waardoor de doodsengel alleen de andere woningen, der Egyptenaren, binnentreedt. Aan menige gedachte ligt een voorstelling van verwisseling ten grondslag, dat het offerdier de godheid zelve is, en dat het bloed van deze groote magische kracht oefent. Als dit verschuiven van offerdier naar godheid plaats kan vinden in het niet scherp onderscheidende bewustzijn, dan is het ook niet vreemd dat de gedachte is ontstaan van het ontvangen eener gods-kracht, wanneer men het bloed van het offerdier proeft. Het mana van het dier, in dezen incarnatie zou men kunnen zeggen van de godheid, dus het mana van de godheid, nam men in zich op. Het bloeddrinken is uit

[1]) Zie boven bl. 119.

oude godsdienstriten bekend. Later gaat men bloed vervangen door het bloedgelijkende druivensap. Dit wordt bij de sacramenteele maaltijden het geval.
Na deze uiteenzetting over offer en bloed, waarvan de bedoeling is dat nu niet alles in de lucht komt te hangen, wat gewoonlijk volkomen ondoorzichtig blijft in het besef van geloovigen, die alleen de hun voorgestelde feitelijkheden overnemen, kan overgegaan worden tot de voorstellingen omtrent Christus' offer. Deze zijn tot twee hoofdgedachten te herleiden: Christus heeft zijn leven geofferd tot vergeving van zonden, met zijn bloed heeft hij aan God voldaan, èn: Zijn bloed reinigt van zonden, zoodat men geloove „in zijn bloed" ter bereiking van het heil der verlossing.
Wat de eerste betreft; wanneer men in Mattheus 26 : 28 leest, welke woorden Jezus bij de instelling van het avondmaal zou gesproken hebben, dan krijgt men daarvan een goed beeld. Den drinkbeker reikende zegt Jezus: „Drinkt allen daaruit; want dat is mijn bloed, het bloed des Nieuwen Verbonds [1]), hetwelk voor velen vergoten wordt, tot vergeving der zonden." Nu is het opgevallen, dat de gelijkluidende plaats in het Marcusevangelie en de instellingswoorden in de overlevering volgens Paulus (1 Corinthen 11 : 24) de uitdrukking „tot vergeving der zonden" niet heeft. Het Marcuswoord (14 : 24) spreekt van het bloed des Nieuwen Verbonds, voor velen vergoten, terwijl de Korinthenbrief zegt: „Deze drinkbeker is het Nieuwe Verbond in mijn bloed." Mocht hieruit geconcludeerd worden, dat de uitspraak van Marcus als oudste 't meest waarschijnlijk Jezus' zienswijze weergeeft, te treffender wordt dan het feit, dat bij een verdere ontwikkeling het geloof den offerdood van Christus stelde onder het gezichtspunt van de vergeving van zonden. Dit is men blijven doen. Met dat bloed is de schuld der menschheid betaald. Hier heeft men het offer als verzoeningsacte, waarvan prof. van der Leeuw gewaagde sub 3. De allereerste vraag van den Heidelbergschen Catechismus: „Wat is uw eenige troost, beide in het leven en sterven?", wordt aldus beantwoord: „Dat ik met lichaam en ziele, beide in het leven en sterven, niet mijn, maar mijns getrouwen Zaligmakers Jezus Christus eigen ben, die met zijn dierbaar bloed voor alle mijne zonden volkomenlijk betaald en mij uit alle heerschappij des duivels verlost heeft." [2])
De tweede hoofdgedachte, die in de eerste feitelijk reeds opgesloten ligt, legt den nadruk op de reinigende kracht van het bloed van

[1]) De Verbondsgedachte is deze, dat het Oude Verbond het genadeverbond van God met de Joden is geweest, en dat in Christus een nieuw Verbond der Genade gesloten werd, van God met de aan Christus toebehoorende geloovigen.
[2]) Zie boven bl. 215.

Christus. Verschillende plaatsen in het Nieuwe Testament kunnen ten bewijze strekken. Een paar der meest sprekende zijn deze: „In welken (Jezus Christus) wij hebben de verlossing door zijn bloed, namelijk de vergeving der zonden" [1]. „Het bloed van Jezus Christus, Zijnen Zoon, reinigt ons van alle zonden." [2] „Hem, die ons heeft liefgehad, en ons van onze zonden gewasschen heeft in Zijn bloed." [3] „Zij zongen een nieuw lied, zeggende: Gij zijt waardig het boek te nemen, en zijne zegelen te openen; want Gij zijt geslacht, en hebt ons Gode gekocht met uw bloed." [4] Wanneer nu dit de werking is der bloedstorting van Christus, dan is het natuurlijk, dat het geloof in Christus' bloed van 's menschen zijde aan de heilsdaad deel doet krijgen. De Romeinenbrief, betoogende dat de menschen uit Gods genade om niet worden gerechtvaardigd, zegt van Jezus Christus: „Welken God voorgesteld heeft tot eene verzoening, door het geloof in Zijn bloed." [5] Met groote dankbaarheid is de eeuwen door gejuicht in het bloed van Christus. Behalve een zoogenaamde bloed-theologie, welke op betoogende wijze dit accent heeft gelegd, is er een bloed-mystiek ontstaan, die het op getuigende wijze heeft gedaan, jubelende in de heerlijkheid van gemeenschap met het dierbaar bloed van Christus.

Deze voorstelling van gemeenschap met het bloed van Christus en het ontvangen van een magische krachtwerking daardoor, hebben wij kerkelijk voor ons in de Roomsch-Katholieke offerleer, gelijk zij in het „heilig sacrament des altaars" gestalte heeft aangenomen. Aldus leert de Catechismus. Welk is het offer van het Nieuw Verbond? „Het offer van het Nieuw Verbond is Christus zelf, die zich aan zijn hemelschen Vader, door zijnen dood op 't kruis, voor ons heeft opgeofferd, en nog dagelijks blijft opofferen in het heilig Sacrificie der Mis". Tot welk einde wordt het heilig Sacrificie der Mis opgedragen? „Ten eerste, tot erkenning van Gods opperste majesteit en heerschappij; ten tweede, tot dankzegging voor de ontvangene weldaden; ten derde, tot vergiffenis onzer zonden en voldoening voor de verdiende straffen; ten vierde, om nieuwe genaden en weldaden voor ons en voor anderen van God te verkrijgen". Wat ontvangt

[1]) Kolossenzen 1 : 14.
[2]) I Johannes 1 : 7.
[3]) Openbaring 1 : 5.
[4]) Openbaring 5 : 9.
[5]) Romeinen 3 : 25.

Andere plaatsen zijn nog Romeinen 5 : 9, Efeze 1 : 7, Kolossenzen 1 : 20, Hebreeën 9 : 22—26, waar Christus vergeleken wordt bij den hoogepriester, die jaarlijks in den tempel bloed offert, terwijl hij het ééns deed in de voleinding der eeuwen. In die passage komt de uitspraak voor: „Zonder bloedstorting geschiedt geene vergeving"; Hebreeën 10 : 19, 1 Petrus 1 : 2, 19, Openbaring 7 : 14; 12 : 11.

men, als men tot de heilige Communie gaat? „Het waarachtig lichaam en bloed van Christus zelven". Welke genaden schenkt een waardige Communie? „Ten eerste, zij vereenigt ons innig met Christus en vermeerdert de heiligmakende genade; ten tweede, zij zuivert ons van de dagelijksche zonden; ten derde, zij geeft ons vele bijzondere genaden om de deugd te beoefenen en ons voor zonden te bewaren".[1]) De voorstellingen omtrent het offer van Christus, tot vergiffenis onzer zonden en voldoening voor de verdiende straffen, het ontvangen van het waarachtig lichaam en bloed van Christus, de vereeniging met Christus, zijn geheel dezelfde als wij tot nu toe elders opmerkten, al worden er andere van geestelijk-zedelijken aard aan toegevoegd, welke bij de bespreking van het bloedige offer in primitieve godsdiensten niet ter sprake kwamen.
Leggen wij hier nog naast den 28sten Zondag uit den Heidelbergschen Catechismus „Van het Heilig Avondmaal des Heeren", dan krijgen wij wederom hetzelfde inzicht, eer nog wat sterker, realistischer uitgedrukt. Het verschil tusschen Katholicisme en Protestantisme ligt slechts hier, dat het Protestantisme de „onbloedige" dagelijksche herhaling van het offer van Christus als kerkelijk sacrament afwijst."[2]) Vraag 75 luidt: Hoe wordt gij in het Heilig Avondmaal vermaand en verzekerd, dat gij aan de eenige offerande van Christus, aan het kruis volbracht, en aan al zijn goed gemeenschap hebt?" Antwoord: „Alzoo, dat Christus mij en allen geloovigen tot zijne gedachtenis van dit gebroken brood te eten en van dezen drinkbeker te drinken bevolen heeft, en daarbij ook beloofd heeft: eerstelijk, dat zijn lichaam zoo zekerlijk voor mij aan het kruis geofferd en gebroken en zijn bloed voor mij vergoten is, als ik met de oogen zie, dat het brood des Heeren mij gebroken en de drinkbeker mij medegedeeld wordt; en ten andere, dat Hijzelf mijne ziele met zijn gekruisigd lichaam en vergoten bloed zoo zekerlijk tot het eeuwige leven spijst en laaft, als ik het brood en den drinkbeker des Heeren (als zekere waardeteekenen des lichaams en bloeds van Christus) uit des dienaars hand ontvang en met den mond geniet." Vraag 76. Wat is dat te zeggen, het gekruisigde lichaam van Christus eten en zijn vergoten bloed drinken? Antwoord: „Het is niet alleen met een geloovig harte het gansche lijden en sterven van Christus aannemen en daardoor vergeving der zonden en het eeuwige leven verkrijgen, maar ook daarbenevens door den Heiligen Geest, die èn in Christus èn in ons woont, alzoo met zijn heilig lichaam hoe langer hoe meer

[1]) Uit de les „Van het heilig Sacrificie der Mis" en die „Van het heilig Sacrament des Altaars".
[2]) De 30ste Zondag vr. 80 gaat over het verschil tusschen het Avondmaal des Heeren en de Paapsche Mis.

vereenigd worden, dat wij, al is het dat Christus in den hemel is en wij op aarde zijn, nochtans vleesch van zijnen vleesche en been van zijn gebeente zijn, en dat wij door éénen Geest (gelijk de leden van een lichaam door ééne ziele) eeuwiglijk leven en geregeerd worden."

Maken wij nu voor ons de slotsom, na in deze materie te zijn doorgedrongen, dan kan dit kort geschieden. Onze bezwaren tegen de gangbare voorstellingen liggen in het verlengde van die, welke wij tegen het justitieele karakter der satisfactieleer inbrachten. Wij kunnen het offeren niet meer beleven, noch in voorstelling noch in daad, gelijk oudtijds, ook in Israel, is geschied. En toch is de kerkelijke beschouwing omtrent Christus geheel en al aan die sfeer van gedachten gebonden. Hierdoor ontstaat een tegenstrijdigheid tusschen wat menig in den huidigen tijd levend Christen beleeft, doorvoelt, en wat hem in zijn kerkleer nog altijd rest van het oude. Uit den aard der zaak zal de streng-gereformeerde, kerkelijk geschoolde geloovige geheel en al mee kunnen gaan met de leeringen omtrent Christus' offer. Voor den vrijzinnige is dit onmogelijk geworden. Hij ziet daarin een zedelijke daad van den eersten rang, in den zin als wij reeds aanduidden, omdat Jezus, zijn medemenschen zich gevende, zichzelven kon prijsgeven. Als men eenzijdig den nadruk legt op de kruisdaad, en dan nog wel bijzonderlijk op den kruisdood, dan zal men allicht getrokken worden naar een onaannemelijke offertheorie. Geheel zijn leven was een offeren van zichzelf terwille van anderen. Van dit gezichtspunt uit is ook voortdurend de prediking tot zijn volgelingen gekomen, om eveneens zich te kunnen offeren, in groote, in kleine dingen, om ook een kruis te dragen. Het kruis is symbool van het Christendom geworden juist in den zedelijken zin van het offer. Het wordt in de christelijke wereld duidelijk gezien, dat de wet van het zedelijke leven offeren is, maar het offeren zij volbracht vrijwillig en zonder doel om daarmede iets te dwingen. De wereld leeft van het vrijwillige en belangelooze offer der besten. Maar juist wegens dat belangelooze, men zou haast kunnen zeggen: doel-looze, is dan ook ons onaannemelijk de voorstelling, dat daarmee God tot iets gedwongen, of zelfs gedrongen werd; allermeest, dat hij daarmee betaald werd; dat het voorwaarde was voor zijn vergiffenis. —

Voordat het door ons behandelde onderwerp: Christus als offer wordt prijsgegeven, moet nog één hierop betrekking hebbende voorstelling onder de oogen worden gezien, die van het plaatsvervangend of plaatsbekleedend lijden en sterven. Dit is een voorstelling, die vooral ook door Luther in den Hervormingstijd naar voren is gekomen. Zij wortelt in een der mooiste stukken van het Oude Tes-

tament, Jesaja 52 : 13—53 : 12, waar de „Knecht des Heeren" beschreven wordt. Leest men dit door, dan zal men getroffen worden door de teekening van het lijden van een onschuldige; van diens nobele houding van dulden, waardoor hij werd als een schaap ter slachtbank geleid; en van het anderen ten goede komen van zijn lijden. Het is waarlijk geen wonder, dat de Christenheid deze uitspraken van den zgn. tweeden Jesaja [1]), wiens eigen toespeling op een persoon of op een groep, misschien „het ware Israel" in tegenstelling met het Israel zijner dagen, in het duister ligt, op Jezus toepasselijk heeft gevonden. Waar men de oud-testamentische messiaansche profetieën op hem rechtstreeks betrok, en deze trekken van verwantschap daarmede vertoonde, was het gemakkelijk verzekerd: Hier wordt ons de man van smarten, het lam Gods voorspeld. Er is reden om te denken, dat Jezus zelf de uitspraken op zich toepasselijk heeft geacht. Volgens Marcus 9 : 12 zegt hij: „Het zal geschieden, gelijk geschreven is van den Zoon des menschen, dat Hij veel lijden zal en veracht worden", terwijl Lucas 22 : 37 hem doet getuigen: „Want Ik zeg u, dat nog dit, hetwelk geschreven is, in Mij moet volbracht worden, namelijk: En Hij is met de misdadigen gerekend." In het Marcusgetuigenis is het merkwaardig, dat zonder aarzeling gezegd wordt, dat Jesaja's beschrijving voorspelling is betreffende „den Zoon des menschen".

Hoe nu precies de gedachte van den plaatsvervangenden lijder is geweest bij Jezus, bij Paulus en andere nieuw-testamentische schrijvers, bij kerkvaders, is niet gemakkelijk te bepalen. Volgens de geleerden is voorloopig geen sprake van een beschouwing, die de gedachte invoegt in een justitieele satisfactie-leer. [2]) Echter is dat op den duur wèl geschied, en dan beteekent het: dat Jezus de plaats inneemt, naar Gods wil, van de strafschuldige menschheid; dat door zijn lijden en sterven anderer verlossing kan plaatsvinden; dat zijn duldend lijden automatisch anderen ten verdienste wordt gerekend. Tegen dit schema van gedachten komen wij in verzet, gelijk tegen geheel de justitieele satisfactieleer.

Men kan de idee van plaatsvervangend lijden overigens niet terzijde schuiven, want daarvoor geeft zij te zeker een waarheid weer. In de wereld der zedelijke levensverhoudingen is er een lijden der menschen in samenhang, een lijden door elkander, en een lijden voor elkaar. Het is een van de groote zedelijke gegevens, dat iemand voor een ander schuld op zich wil nemen, en ook het daaraan ver-

[1]) Naar kritisch inzicht vormen hfst. 40—66 van Jesaja een afzonderlijken bundel, van een anderen auteur dan 1—39.

[2]) Over de opname van Jesaja 53 bij Jezus' jongeren Wendt: „System der Christlichen Lehre", 323—328.

bonden lijden. In het verdragen van miskenning, in het opkomen voor een ander, dien men liefheeft, in de bereidheid om tezamen de gevolgen te dragen van de daden van enkelen, waartoe een groep van personen, een volk b.v. zich bereid verklaart, wordt deze wil tot daad. Maar dit is iets anders dan een zakelijk te construeeren proces van gebeuren. In een dienstbetrekking kan men plaatsvervanging hebben, waarbij de twee personen voor elkaar gelden, in een zedelijke verhouding niet. Daar kan plaats vervangen alleen beteekenen een plaats innemen, waarvan de gevolgen als doel buiten beschouwing blijven. Wendt zegt, „dasz die Begriffe des liebevollen E i n t r e t e n s und des S t e l l v e r t r e t e n s auseinander zu halten sind. Eintreten für andere bedeutet: handeln und eventuell leiden z u G u n s t e n Anderer, i n s I n t e r e s s e Anderer; stellvertreten bedeutet handeln und eventuell leiden a n s t a t t Anderer. Dasz Jesu ganzes wirken einschlieszlich seiner Lebenshingabe liebevoll dem Heile anderer Menschen gewidmet war und dasz er in diesem Sinne aus Liebe eingetreten ist für die Menschheit, — diesen Gedanken kann die Christenheit nicht preisgeben. Aber etwas Anderes ist der Gedanke, dasz Jesus a n s t a t t anderer Menschen etwas gelitten oder getan hat, was ihnen nur wegen seiner Stellvertretung erspart bleibt. Solche Stellvertretung ist nur möglich bei äuszerlichen Akten, deren Wert lediglich in ihrem äuszeren Vollzuge liegt. Sittliche Akte dagegen, die ihren sittlichen Charakter und Wert nur durch die sittliche Gesinnung, von der sie getragen sind, erhalten, lassen keine Stellvertretung zu. Weder sittlicher Gehorsam noch sittliche Sühne können stellvertretend geleistet werden." [1])

Bij deze beschouwing sluiten wij ons geheel aan. In het Hollandsch ware de door hem bedoelde tegenstelling weer te geven als „optreden voor" contra „in plaats van". En dan zien wij het grootsche beeld rijzen van den lijdenden knecht des Heeren, van den man van Smarten. Dat van „het Lam Gods" wil niet in ons opkomen. Een van de van Eyck's heeft het prachtige schilderstuk gegeven van de Aanbidding van het Lam, te Gent aanwezig. Midden op een weide staat een lam. Van alle kanten komen groepen, waaronder opvallend veel monniken en geestelijken, zich rondom dat lam scharen. De devotie der aanbiddenden is treffend uitgebeeld. Waar wij ons bij aanschouwing niet in kunnen verplaatsen, dat is dat dit lam op een altaar staat, gereed om geofferd te worden. Prachtig is wel de houding van onschuldsovergave, maar de voorstelling van het dier, van een dier-mensch-god-Christus, dat aan de Godheid

[1]) System der Chr. Lehre, 333.

wordt gewijd en de Godheid verzoenen zal, valt buiten het gezichtsveld van onze vrijzinnige geloofsaanschouwing. —
III. De bespreking van de offerande van Christus stelt ons voor nog enkele vraagstukken, welke wij moeten onderzoeken ter bepaling van een eigen standpunt. De Middelaars-gedachte, is eene, die in de rechtzinnige geloofsleer sterk naar voren treedt; in haar culmineert de Christologie. Het gaat hierbij om de aanvaarding van den mensch door God. De Middelaar leidt den zondaar tot God, en uit handen van den Middelaar kan God den zondaar aannemen. De voorstelling kan ook van algemeener strekking zijn: dat de Middelaar den grooten afstand tusschen God en mensch onderbreekt, en daardoor den overgang vormt.
De voorstelling van een middelaar, dit moet allereerst worden opgemerkt, is volstrekt niet van christelijken oorsprong. In tal van religies komt zij voor, en dan in den laatst aangeduiden zin. Prof. Tiele schrijft in zijn „Inleiding tot de Godsdienstwetenschap": „Het geloof in Middelaars tusschen de wereld van 't goddelijke en de menschenwereld, die tot beide gelijkelijk behooren is algemeen en openbaart zich in velerlei vormen. Nu zijn het goden die nederdalen op aarde en mensch worden, althans voor een tijd als menschen onder menschen verkeeren, zooals Apollo bij Admetus, of de vele Avatâras van den god Vishnu, waartoe zelfs de Buddha wel gerekend wordt en waaronder Krishna de voornaamste plaats bekleedt, of de skandinavische god Heimdall die door zijn vereeniging met drie aardsche vrouwen de vader der drie standen wordt en alzoo op eigenaardige wijze, in zijn nakroost, de verwantschap tusschen goden en menschen vertegenwoordigt. Dan weder zijn het halfgoden, menschen uit de verbintenis van goden en menschen geboren, zooals Hêraklês, Bellerophôn, Perseus, Theseus, Dionysos, van wie men geloofde dat zij werkelijk, zij 't dan ook uit een god, op aarde geboren waren en daar gewerkt en geleefd hadden, Heroën, — dat is Redders, Verlossers, — zooals men ze noemde, en waarvan sommigen dan tot loon voor hun werk of alleen wegens hun goddelijke afkomst tot den rang van goden verheven werden en als zoodanig gediend. Veelal zijn het werkelijk historische personen door een dankbaar nageslacht eerst verheerlijkt en daarna vergood, koningen zooals de oude Sargon van Agade in Babylonië, wijzen zooals Laōtsè en Kong-tsè in China, vooral hervormers wier werk en prediking een nieuwen godsdienst in 't leven riep, zooals Mahâvêra de Jina, Gautama de Buddha, Zarathustra Spitama, naar wie de Juinas, de Buddhisten en de Zarathustriërs zich noemen." [1])

[1]) II 100, 101. Men vergelijke Chamberlain „Gott und Mensch", 39—71, die uitvoerige beschouwingen geeft over het middelaarschap.

De menschen tot goden verheven en de goden tot menschen wordende zijn voorstellingen, die voor het antieke bewustzijn geen logische moeilijkheden opleverden. Eenerzijds was er wel een sterk distantiegevoel, waardoor juist de behoefte ontstond aan overgangen, en waarbij zelfs systemen zijn ontworpen van gradueele opklimming; andererzijds was het geestesbestaan van menschen en goden vloeiend genoeg om geen bezwaar te vormen tegen den overgang van den eenen staat tot den anderen. Men moet zich dit niet dogmatisch voorstellen, maar in beelden van fantaisie. De klassieke mythologieën zijn vol van gedaanteverwisseling, welke dikwijls een diepen zin hebben en veel aandoenlijke genegenheid der goden jegens de menschen weergeven. De goden als middelaars zijn verlossende, helpende goden, die de kloof tusschen het menschelijk-kleine en het goddelijk-groote overbrugd hebben. Zij brengen het Hoogste de menschenwereld nabij.

Wanneer Tiele zijn historisch materiaal bespreekt, dan gaat hij psychologisch enkele redenen na, waarom het middelaarsgeloof zoozeer aan de innigste behoeften van het religieus gemoed beantwoordt. Vooreerst is er de behoefte aan gemeenschap met de Godheid. De vrome wil zich nabij zijn God weten en zijn God nabij zich. En in den Middelaar is een wezen als hij en nochtans ver boven hem, een wezen dat hij aanbidden kan en tevens liefhebben. In de tweede plaats is er de behoefte om het gevoel van verwantschap met de Godheid te versterken, door de eenheid van het goddelijke en menschelijke, de waarachtige goddelijkheid van het hoogste menschelijke in een concreet beeld te aanschouwen. [1]) Men kan zich dit gemakkelijk uitdenken, en beseffen welk een verrukking van gemeenschap, en vertroosting in den nood van het leven, in het middelaarsgeloof geboden worden.

Dringt men door in de voorstellingen van het Nieuwe Testament, dan is het opvallend dat de naam Middelaar in de evangelieën in het geheel niet voorkomt. Wel staat er een treffende uitspraak ten name van Jezus, waar hij in algemeenen zin, niet in engere dogmatische beschouwing, zich tusschen mensch en God plaatst, en het middelaarschap op zich neemt. Opmerkelijk is, dat zij in het Johannesevangelie voorkomt, het jongste evangelie, het evangelie der bespiegelende beschouwing. 't Beroemde woord luidt: „Ik ben de weg, en de waarheid, en het leven. Niemand komt tot den Vader dan door Mij." [2]) Het laatste is dogmatisch verwerkt tot de beschouwing, dat alleen als de mensch op kerkelijke geloofswijze tot den Godszoon komt, hij door dezen tot den Godvader wordt geleid. Men

[1]) II 102—107.
[2]) Johannes 14 : 6.

heeft zeker geen aanleiding om dit woord in dien zin aan Jezus toe te kennen; zijn persoonlijkheid, de algemeene geest zijner uitspraken gaan een andere richting uit; de Johannesevangelist verstaat op mystieke wijze de verhouding van mensch en God, mensch en Christus, Christus en God. Men leze het hoogepriesterlijke gebed in hoofdstuk 17.
In de Paulinische brieven krijgt men meerdere uitlatingen in de richting van het middelaarschap, waarbij het woord ook wel voorkomt, en die gemakkelijk uitgangspunt konden bieden voor een leerstellige beschouwing, al geloof ik dat men ook bij Paulus uiterst voorzichtig moet zijn om niet in zijn uitspraken te leggen, wat men gewend geraakt is er in te lezen. De zoogenaamde Paulinische theologie — in haar strafsten vorm dan — is waarschijnlijk slechts voor een klein deel de theologie van Paulus. De innige zielsverhouding van Paulus tot Christus, den Heer, is bij hem wel het essentieele; zijn denkaanleg drong tegelijkertijd tot het schematisch ontwerp van een Christus-leer, maar dat essentieele ging er toch niet in op. Dit maakt de bijbellectuur zoo veelzijdig, dat geloovigen naar hun verschillenden aard het karakter dier lectuur verschillend kunnen en ook wel mogen bepalen, als zij zich maar bewust zijn dat zìj lezen. Alleen is het hun wel een plicht om te trachten — moeilijk is dit bij uitstek — allereerst na te gaan, wat de persoonlijkheid des schrijvers te vermoeden geeft omtrent den door hem bedoelden zin der woorden. De voornaamste uitspraak komt voor in den eersten brief aan Timotheus: „Er is één God, er is ook één Middelaar Gods en der menschen, de mensch Christus Jezus. Die Zichzelven gegeven heeft tot een rantsoen voor allen, zijnde het getuigenis te zijner tijd." [1])
In den Hebreënbrief, die overigens door alle literair-critisch inzicht aan Paulus is ontzegd, wordt gesproken van den Hoogepriester, ter rechterhand Gods gezeten, die Middelaar is van een beter verbond dan dat met de kinderen Israels gesloten is, toen zij door Mozes uit het land Egypte werden geleid, een verbond dat door die kinderen Israels geschonden is. [2])
In deze passage uit den Hebreënbrief over het hoogepriesterschap-middelaarschap wordt een innig verband tusschen deze twee gelegd, gewichtig om op te merken, omdat het middelaarschap kerkelijk tot een priesterlijke functie is geworden. Christus in den Hemel is de Hoogepriester der Kerk op aarde; deze heeft zijn vertegenwoordiging in die aardsche Kerk in de geordende priesterschap, door Christus over zijn gemeente gesteld. Dit is tot op den huidigen dag de beschouwing der Roomsch-Katholieke Kerk.[3]) De priester is de gezant

[1]) I Timotheus 2 : 5, 6.
[2]) Hebreeën 8, vgl. Hebr. 9 : 15, 12 : 24.
[3]) Zie boven bl. 121.

Gods, en de middelaar Gods. Als middelaar deelt hij de sacramenten uit, en geeft hij de absolutie. „Wat is het Priesterschap?" vraagt de Catechismus. „Een Sacrament, in hetwelk de bedienaars der heilige Kerk macht en genade ontvangen, om hun ambt behoorlijk uit te oefenen". Welke macht voornamelijk hebben de Priesters meer dan de andere bedienaars der heilige Kerk? „De macht, van in Christus' naam de zonden te vergeven, en het brood en den wijn te veranderen in het lichaam en bloed van Christus." [1]) Maar nu is het een der kenmerkende trekken van het Protestantisme, dat het dit priester-middelaarschap heeft prijsgegeven. „Het priesterschap aller geloovigen" is één der groote Hervormings-leuzen geworden. Elk mensch staat voor God gelijk hij zichzelf aanbiedt. Het Protestantisme acht het Katholicisme Christendom op joodschen leest geschoeid: de offerdienst in den tempel, is die in de Kerk geworden; dagelijks wordt het onbloedige offer van Christus herhaald; de instelling van het priesterdom met zijn rangordening is uit de joodsche religie overgenomen; de priester is altijd de intermediair die niet voorbijgegaan mag worden. Het Protestantisme heeft gemeend tot den oorspronkelijken en eenvoudigen staat van gemeenschapsleven in het oudste Christendom terug te keeren, en daarmee den geest van Jezus' persoon en inzichten het zuiverst te naderen, toen het ook deze niet in de Schrift des Nieuwen Verbonds gefundeerde instelling afbrak. Het heeft in de woorden van Jezus tot Petrus in Mattheus 16 nooit kunnen lezen, wat de Kerk er in is gaan zien en wat die Kerk

[1]) Vijf en dertigste Les. § 2 Van het Priesterschap vr. 7, 10.
Welk een positie de priester inneemt in de Katholieke Kerk is bekend. Met haar is niet te vergelijken die van den predikant, omdat zij op een gansch andere basis berust. In het priesterschap functioneert de Kerk; en deze is van een bovennatuurlijk karakter. Dit maakt, dat de geloovigen de persoon en den functionaris zeer wel weten te onderscheiden, en met alle mogelijke bezwaren tegen den eerste zich toch aan de autoriteit van den laatste volkomen overgeven.
Ter kenschetsing schrijven wij een paar zinsneden over uit een hoofdstukje „Het Priesterschap" in „Het Geloof onzer Vaderen" van Z. Em. James Gibbons, voor Nederland bewerkt door W. A. J. Blaisse, pastoor. „De hooge waardigheid van den priester, waardoor hij boven de anderen uitsteekt, spruit niet voort uit eigen verdiensten, maar uit zijne verhevene roeping. Voor het vleeschelijk oog is hij een mensch als alle anderen, maar voor het oog des geloofs staat hij ver uit boven de Engelen, omdat hem eene macht is gegeven, die niet aan engelen werd toevertrouwd. (432). In het kort: de katholieke priester is een *koning,* die met liefde den schepter voert en wiens troon onwankelbaar vaststaat in het hart van zijn volk. Hij is een *herder,* die zijne kudde beschermt tegen grijpende wolven, en daar binnenleidt in de weiden, waar de dauw der Sacramenten neerdruppelt, en de zon der gerechtigheid hoog aan den hemel staat. Hij is een *vader,* die het brood des levens breekt voor zijne geestelijke kinderen, die hij in Christus Jezus door het Evangelie geteeld heeft. Hij is een *rechter,* wiens roeping het is vrijspraak te verleenen aan die misdadigers, die zichzelven aanklagen. Hij is een *geneesheer,* die de walglijke kwetsuren heelt door de zonde geslagen." (436).

gemaakt heeft, in haar eigen oogen, tot het eenige instituut van heil; heil uit te deelen door de bovennatuurlijk begenadigde functionarissen dier Kerk.

Wat het Protestantisme wel heeft gedaan, het heeft de voorstelling van den priester-middelaar blijven hechten aan den persoon van Jezus Christus. Kerkelijk prijsgegeven, is de gedachte dogmatisch gebleven. Men kan zich afvragen, of hierin een inconsekwentie ligt. De Katholieke Kerk redeneert: Als de mensch uit zichzelven niet tot God kan naderen, de weg moet hem ontsloten worden, dan zal dit dienen te geschieden door den Middelaar Christus. Maar de waarborg, dat deze dit doet, is ons nergens gegeven dan in de zichtbare Kerk, welke zijn middelaarschap uit Zijnen naam en naar Zijn bevel uitoefent. Hoe, op welke wijze kan men het ééne handhaven en het andere niet? Een houding tegenover deze kwestie zal alleen bepaald kunnen worden door hetgeen men bij het middelaarschap zich denkt. Is dit een priesterlijk, en daarmede kerkelijk-functioneel werk? Of beteekent het, dat een eeuwige Christus den weg tot God bereidt en aldus den overgang vormt van de menschen naar God?

Wij kunnen hierbij het boven gegeven woord uit het Johannesevangelie ons voor oogen stellen. „Ik ben de weg, de waarheid en het leven". Geheel de levensloop van Jezus Christus illustreert dit woord. De machtige indruk, door hem gemaakt, berust op het feit dat in hem het Leven getuigenis gaf en de Werkelijkheid in haar diepste diepte geraakt werd, dat hij de Weg was naar dat leven en die werkelijkheid, welke slechts met den naam God kan worden aangeduid. Hij heeft ingeleid tot Gods wezen. En als men onderscheidt tusschen het historisch beeld van Jezus en het niet aan een bepaalden tijd gebonden werken van den geest van Christus, dan beseffen wij dat hier een woord voor ons ligt betreffende den eeuwigen Christus. [1]) Christus' wezen is in dit verband te omschrijven als wat in Jezus openbaar is geworden, en dat, omdat het van God de werking is, blijft tot op heden. Op deze lijn van gedachten ligt ook het sterke getuigenis: „Niemand komt tot den Vader dan door Mij." Door Christus, door het godswezen dat Christus heet, maar waaraan wij een universeele beteekenis mogen hechten, wordt de mensch tot God geleid. Dan heeft het zeggen een diepen, waren zin voor ons. Onaannemelijk is ons, naar vrijzinnig geloofsbesef, de uitspraak, wanneer zij zou inhouden dat alleen op een kerkelijke middelaarswijze de geloovige tot God zou komen. Het kan gebeuren, dat een geloovige rechtstreeks God nadert, zooals in het gebed de geest zich verheffen zal tot den Vader. In het eene leven zal veel meer dan in

[1]) Over een onderscheid tusschen Jezus en Christus komen wij in dit hoofdstuk weldra terug.

het andere de verbondenheid aan Christus beseft worden, en in het bijzonder ten aanzien van een zich concreet voorstellen van de Jezusgestalte, het zich nabijgevoelen van dien menschelijk gedachten Jezus, zal een groote verscheidenheid aan den dag komen. Wij behoeven hier niet na te gaan, onder welke invloeden en naar welken aanleg dit geschiedt, wij kunnen volstaan met het te constateeren.
In dogmatische richting gaat het middelaarschap voor het moderne bewustzijn niet; slechts kan het in religieuse gaan. Men wete, hoe dat anti-dogmatisch besef zich meermalen vastgeknoopt heeft aan nieuw-testamentische voorstellingen. Wanneer Jezus aan het kruis den geest geeft, scheurt het voorhangsel des tempels vaneen. Symbolisch is dit zeer treffend gevonden, als getuigenis dat God die in het Heilige der Heiligen troont, van de menschen streng afgezonderd — hetgeen geheel bij het joodsche distantiebesef paste — nu in dit groote historische oogenblik Zijn afzondering heeft prijsgegeven. Christus heeft in zijn sterven den weg om rechtstreeks God te naderen ontsloten. Paradoxaal zou men kunnen zeggen, dat de gròòte middelaarsdaad van Christus is geweest, dat hij voor goed alle middelaarschap overbodig heeft gemaakt. Zou men dit willen afwijzen als fantasie en symboliseering van een historisch gebeuren, dan blijft nog de aandacht te richten op een stuk beschouwing van Jezus. De beroemde gelijkenis van den verloren Zoon heeft dikwijls in het middelpunt der discussie gestaan. Te eener zijde werd er op gewezen, dat tusschen den Vader en den Zoon geenerlei middelaar intreedt; de zoon keert zich rechtstreeks tot zijnen vader, en deze treedt hem onmiddellijk tegemoet — hij aanvaardt den verlorene op grond van diens berouw. Te andere zijde is betoogd, dat deze gelijkenis slechts éène uit meerdere voorstellingen geeft, en dat uit haar geen algemeen-geldende conclusie mag worden getrokken. De Hartog zegt betreffende dit veel-besproken punt: „Noemt Jezus Christus voorts in de gelijkenis van den verloren zoon geen middelaar, zoo blijkt nochtans, innerlijk doorschouwd, de liefdevolle trekking des vaders in zijn open armen, waarmede hy den verlorene begroet en hervindt, bemiddeling tusschen hem en het weggezworven kind. Zoo nu keert de Eeuwige zich onzienlijk en zienlijk toe tot den verkeerden, zondigen mensch door bemiddeling van den universeelen Christusgeest en de individueele Christusverschijning, welke laatste volle gedaante, klaarheid geeft aan den eerste."[1]) Het lijkt me wat gekunsteld om hier te spreken van „bemiddeling" in verband met de „trekking" van het kind tot den vader, maar als wij de daadwerkelijkheid van Gods trekkende liefde aanvaarden, dan zij de beschouwing toch aanvaard. Echter voelen wij deze zienswijze heel ver af staan

[1]) Christendom, 144.

van de dogmatische middelaars-leer, gelijk zij in de kerkelijke verlossingsbeschouwingen geponeerd wordt. Dàn toeft men midden in de sfeer van gedachten omtrent den zoendood en de bloedstorting, welke wij hebben afgewezen.
Emil Brunner, een der Zwitsersche theologen, hoogleeraar te Zürich heeft in 1927 een lijvig werk gegeven over „Der Mittler" en betoogt en betuigt voortdurend de noodzakelijkheid van dit geloof in een absoluten zin. Zonder dit geloof geen deelgenootschap aan God. „Die christliche Erkenntnis der menschlichen Wirklichkeit aber ist gebunden an und geschaffen durch die Erkenntnis der göttlichen Offenbarung und Versöhnung im Mittler".[1] ... „Nur in dem Gott, der vergibt, ist die Liebe zu erkennen. Die Vergebung aber, die wirklich geschieht — und nur sie offenbart den liebenden Gott, wie nur sie ernst ist — ist die Versöhnung im Mittler. Denn das ist ja der Mittler: der, in dem Vergebung nicht blosz gesagt wird, sondern geschieht. Nur im Mittler wird die Liebe Gottes erkannt."[2] ... „Das Einmalige, der Glaube an den Mittler, ist die einzig ernsthafte Entscheidung. Wo man das Einmalige, also den Mittler nicht kennt, da weisz man auch nichts vom wirklich Entscheidenden und wirklicher Entscheidung — dem Glauben —, sondern blosz von relativ Entscheidenden und relativ-ernster Entscheidung."[3] Met deze uitspraken kunnen wij ons niet vereenigen, zoo zij, gelijk bij dezen schrijver de strekking is, in een gereformeerd-dogmatischen zin moeten worden opgevat.[4] Alleen in een religieusen zin aanvaarden wij het middelaarsgeloof; dan valt de specifieke satisfactie-leer weg en blijft alleen een religieuse ervaring van innerlijken aard, dat Christus de weg is, de waarheid, het leven — de middelaar, die den mensch tot God leidt.
Wat het blijvende element in deze opvatting is, hetwelk ook een verbindingsschakel gelukkig vormt tusschen de verschillende standpunten, is het volgende. Aan het middelaarsgeloof ligt een verhouding tot God ten grondslag, waarvan de polen zijn zonde- en genadebesef. Betreffende het eerste merken wij op, dat hierin een zedelijk gegeven godsdienstig verwerkt is. Het zedelijke gegeven is de schuld, de godsdienstige verwerking maakt deze tot schuld tegenover God. Al pleegt het spraakgebruik zonde in velerlei zin te gebruiken — van heel ingrijpende misdaad af tot een zeer verzwakt iets jammer vinden, gelijk uitkomt in den uitroep: 't Is zonde — het

[1]) 548.
[2]) 550.
[3]) 560.
[4]) Op het zeer bijzondere standpunt van Brunner — van de z.g.n. Zwitsersche theologie — kunnen wij niet ingaan.

best doet men om het begrip zoo hoog mogelijk op te voeren, ten einde zuiver te verstaan wat het kan inhouden. Dan wordt het een religieus begrip. Wil men het in zedelijk verband gebruiken, dan zal het woord in het meervoud bepaalde ondeugden weergeven, terwijl het in 't enkelvoud een gesteldheid aanwijst. Vraagt men: wèlk een gesteldheid, dan kan men daaraan nog wel weer eenige kanten onderscheiden. De religieuse komt tot uiting in dit besef van den zondaar: Ik heb Gods wil aangerand; de zedelijke in: Ik heb mijn medemensch geschaad; terwijl een houding ten aanzien van zichzelf tot de erkentenis noopt: Ik heb mij aan mijzelf vergrepen. Deze drie gewaarwordingen hangen samen en vinden haar vereenigingspunt in het eerste. Het woord van den verloren zoon tot zijn vader gericht begint niet met zich voor den vader aan te klagen, maar voor God. „Ik heb gezondigd tegen den Hemel." [1]) Gods wezen, Gods wil zijn door hem voorbijgegaan en getart. Daarna zegt hij: „En tegen u". De zondaar heeft, in dit geval zijn vader, algemeen gesteld den medemensch, kwaad gedaan, noodlottig bejegend. En als de verloren zoon tot zichzelf is ingegaan, dan moet hij zich bewust zijn geworden dat hij het wezen Gods in zich, zijn eigen van God gegeven menschelijkheid geschonden heeft. Dit is wroeging der zonde, dat men beneden zichzelf gedaald is. Het punt van ommekeer in de gelijkenis is, als de jonge man tot zichzelf komt en dan berouw krijgt. Dit begrip berouw verduidelijkt ook nog het besef van zonde. Het is iets anders dan spijt over een daad; spijt kan een verstandsinzicht zijn dat men dom gehandeld heeft, doordat men gevolgen niet heeft voorzien. Het is meer dan een gevoel van teleurstelling, dat men zelf en dat anderen zedelijk zoo zwak staan, hetgeen een besef is van menschelijke beperktheid, waarachter men zich licht verschuilen kan bij een aanklacht. Berouw is het besef, zonder reserve, dat men schuld heeft, dat men anders moet en wil. Het is de bron van ommekeer.

De kern van zondigheid raakt men, als men zegt: zij is eigen-willigheid, het volgen van een eigen wil in tegenstelling tot wat men ervaart als Gods wil. Dit geeft een gevoel van verwerpelijkheid. Maar het passieve zich vernederen heeft zijn keerzijde in het actieve zich oprichten, dat aan berouw inhaerent is. „Ik zal opstaan en tot mijnen vader gaan"; de zondaar staat op. Deze daad is een moeizame. Men stelt het wel eens voor, alsof een zonde, erkend in berouw, direct weggevaagd is. In allerlei boetepraktijk schijnt het aldus te gaan. Maar als men ernst maakt met zonde en berouw, dan is het laatste geen gemakkelijk aangelegde hefboom om het eerste te tillen. Er is overigens in waarheid geen begrip, waarmee zoo ge-

[2]) De gelijkenis van den Verloren Zoon komt voor in Lukas 15.

sold wordt als met zonde. Een lichtvaardig gebruikt woord tot verklaring van het slechte in de menschelijke levensverhoudingen; een excuus voor het falen in het verleden; een aankondiging tevoren, dat ook in de toekomst geen beterschap is te wachten, want „de mensch is een zondig wezen". Zonde een passe-partout voorstelling voor alle verschijnselen van zedelijk leven. Het ergste is, als zondebesef een perversiteit is geworden, een in lust doorleven van zelftuchtiging, gelijk allerlei levenssmart tot een egocentrische lust verwerkt kan worden.

Dit mag echter niet doen voorbijzien, dat het zondebesef een allerdiepsten zin heeft. Het zedelijke leven wordt religieus gepeild, want men raakt een zedelijke wereldorde, een ordening Gods, die men heeft overtreden. Maar, dit ervaren, gaat men tevens het gewaarworden krijgen, een gewaarworden dat tot een sterk geloofsbesef kan worden, van datgene wat in het genàdebesef tot uitdrukking komt. De andere pool der verhouding tot God. Hier geldt hetzelfde als betreffende het woord zonde, dat een wijdere beteekenis geleid heeft tot een engere. In die engere wordt het toegepast op God, en wordt het een bij uitstek religieus begrip. Het woord geeft te kennen goedertierenheid, barmhartigheid, gunst. Deze kan actief bepaald zijn: iemand bewijst een gunst, een niet verplichte weldaad; en passief worden doorleefd: men ontvangt een gunst, een onverdiende weldaad.

Het karakteristieke in dit genadebesef, van de zijde des menschen gezien, is dat deze ontvangt. Het zal gepaard gaan met een gevoel van afstand. Allicht zal hierbij de voorstelling van God een sterk persoonsaccent krijgen, maar dit behoeft toch niet. Het gevoel van begenadigd te zijn is algemeen van aard, en zal ook bij een meer pantheistisch levensbesef aanwezig kunnen zijn. Het Leven, de Levenswerkelijkheid, God begenadigt. Er komen de groote momenten in een menschenleven, dat men zich begenadigd gevoelt, onverdiend gezegend, uitverkoren bevoorrecht, en dit verbijstert. Er komen gevoelens boven van dankbaarheid en van ootmoed. Het is moeilijk zich een mensch voor te stellen, die deze nooit zou kennen. Het is een der elementen van het religieuse bewustzijn. „Niets is het mijne, alles is Gods geschenk."

Eigenaardige kwesties doen zich hierbij voor, die feitelijk nooit tot een bevredigende oplossing zijn gebracht, dat blijkbaar niet kunnen. Is de mensch de alleen ontvangende; is hij niet tevens de zelfwerkende, die het resultaat eener belooning verdient? Is hij de alleen ontvangende, door een vrijmachtige uitverkiezing Gods begenadigd; waar blijft dan de activiteit in een zelf-kunnen en zelf-willen gelegen, waarvan een zedelijk besef pleegt te getuigen? Men zit hier

midden in de problemen van vrijheid en bepaaldheid, en een ieder weet hoe de eeuwen door hierover is gedacht en in tegenstrijdige opinies geworsteld. Talrijke hypothesen lijken even de raadselen van dit stuk leven te verklaren, tot men gewoonlijk bemerkt, dat die hypothesen zelve weer hypothesen oproepen. Wat het godsdienstige levensbesef zich niet heeft laten ontnemen, blijft inmiddels het bestaan van zonde en het bestaan van genade. [1])

In het geloofsleven is het accent altijd blijven vallen op: God. De mensch is aan God ondergeschikt. Waarneming en nadenken hebben hiertoe gedrongen. De mensch is niet uit zichzelf te verklaren, wel uit zijn boven-menschelijken grond van bestaan. God het Primaire. God het Wezen der verschijningen. In het Christendom is dit levensbesef bijzonder sterk aanwezig. Wat is de mensch ten overstaan van God! Deemoedig vernedert hij zich: Wie ben ik, Heer? Kom mijn ongeloof te hulp. Sterk mijn zwakke krachten. „O God, wees mij zondaar genadig" roept de tollenaar uit in de gelijkenis. Wordt niet overal gehoord de bede om Gods geest? En als dan boven komt het besef van de verlossende kracht van den Christus, in wien God zich tot den zondigen mensch keerde, en erbarmen betoonde en verheffing bewerkstelligde, dan wordt de voorstelling van het evangelie die van Genade. God boog zich in Christus tot de menschheid, en schonk Zijn liefde. „Alzoo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij Zijnen eeniggeboren Zoon gegeven heeft, opdat een iegelijk die in Hem gelooft, niet verderve, maar het eeuwige leven hebbe" luidt de beroemde tekst uit het Johannesevangelie.[2])
De Paulinische literatuur laat voortdurend dezen toon hooren. „Zij hebben allen gezondigd, en derven de heerlijkheid Gods, en worden om niet gerechtvaardigd, uit Zijne genade, door de verlossing, die in Christus Jezus is." [3]) Uitdrukkingen als evangelie der genade, verbond der genade, bedeeling der genade, teekenen en zegelen der genade, zijn in het christelijk taaleigen inheemsch geworden. Men zal deze uitdrukkingen niet kunnen uitwisschen. Ook waar men de dogmatische voorstellingen, die er zich mee plegen te verbinden, niet meer huldigt, zal men de geloofshouding, waarvan zonde en genade de polen zijn, toch niet prijsgeven. Hier ligt een der punten van overeenstemming tusschen de verschillende richtin-

[1]) Treffend drukt prof. Dr. G. J. Heering dit uit in een geschriftje „Zonde en Schuld naar Christelijk besef": „Maar wat wij niet hebbên geleerd, en niet willen leeren, omdat 't een onwaarheid is, dat is de deterministische wegcijfering van 't heele begrip zonde, met haar vóór-begrip: verantwoordelijkheid, haar na-begrip: schuld, en haar grond-begrip: vrijheid" (32).
[2]) Johannes 3 : 16.
[3]) Romeinne 3 : 23, 24. Vgl. 5 : 15, 16, 20, 21. Er zijn tal van plaatsen in den bijbel, die van genade spreken.

gen, hetgeen deze ook alle zich doet bewegen rondom het zelfde centrum Christus, den Middelaar, in religieusen zin te beleven.
Hierin beseffen wij, ook van vrijzinnig standpunt, deel te hebben aan een Christusleer. Dit is een belangrijk punt van discussie geworden. Het heeft begrijpelijkerwijs den schijn gehad, dat een moderne theologie alle Christologie teniet deed, en om misverstanden te voorkomen is het wellicht goed om nòg zeer voorzichtig te zijn in formuleeringen. Het is er mee, als met de bewering dat van vrijzinnige zijde geen verlossingsbeschouwing kan worden gehuldigd, omdat men de satisfactie-leer afwijst. Maar als de werking van Christus een geestes-werking Gods is, als deze is een liefdeuitstraling in deze wereld, als zij is een genade-betooning aan een zondige menschheid, dan is zij toch zeker een verlossende kracht.
Wij zouden ze van drieërlei geaardheid achten, en ze als psychisch, zedelijk en religieus willen kenschetsen. Christus' werking in den mensch raakt dien mensch in zijn diepste wezen. Daar heeft in hem een omzetting, wil men: een andere rangschikking van krachten plaats. Dezelfde gegevens, maar her-ordend, vormen een gewijzigd karakter. Wij zien in het leven bijwijlen iemand veranderen. Aangeraakt door Christus heeft dit proces plaats. Nieuw-Testamentische verhalen te over illustreeren het. Zedelijk zich uitende wordt de aldus veranderde de bekeerde. Ommekeer van levensrichting heeft plaats. Het gedrag verandert, kan tegengestelde worden van wat het eerst was. De zelfzuchtige is de liefdevolle geworden, en de immoreel levende oefent een voorbeeldelijke zelftucht. Maar dit alles is nog min of meer aan den omtrek van het leven; in ieder geval is het iets waarneembaars. En nog dieper, daarmede onzichtbaarder, kan het worden. Dan is te spreken van hetgeen religieus de verlossing uitwerkt. Er ligt een verschil in, als tusschen karakter en persoonlijkheid aan den dag komt. Karakter is definieerbaar, en te ontleden; persoonlijkheid kan niet beschreven worden. Zij is het wezen des menschen, zij is het mysterie in een persoon. Als dat innerlijkste een ingrijpende wijziging heeft ondergaan, dan heeft de religieuse verlossing plaats gevonden. Immers de verhouding tot God is veranderd. Wanneer de mensch dit heeft doorgemaakt, is hij weder-geboren. Men leze er het geheimzinnige verhaal van Jezus' ontmoeting met den Farizeër Nicodemus op na om den zin te vatten van wat sedert dien in het Christendom wedergeboorte heet. „Hetgeen uit het vleesch geboren is, dat is vleesch; en hetgeen uit den Geest geboren is, dat is geest. Verwonder u niet, dat Ik u gezegd heb: Gijlieden moet wederom geboren worden." [1]) Paulus weet ook van deze tegenstelling, en spreekt van den natuurlijken en den gees-

[1]) Johannes 3 : 6, 7, vgl. vs. 3.

telijken mensch. Ook hij brengt haar in verband met Christus' werk. Dit verwonderlijke van levensomzetting en zedelijke bekeering en religieuse wedergeboorte zij gezien in het licht van Christus' verlossende werkzaamheid. —

IV. Christologie is hier aanwezig. Wij hebben alle reden dit punt nog wat nader uit te werken, omdat in de vrijzinnige wereld een kentering heet plaats gevonden te hebben in de richting van christocentrische beschouwingen. Dit is nog wel niet hetzelfde als een Christus-leer, maar zij vormen er toch den overgang toe. Met name het zoogenaamde rechts-modernisme is hier in het geding. De naam duidt een tegenstelling aan, en deze betreft grootendeels een sterker zonde-beleven, en zijn correlatie: het ervaren van genade, dan in het oud- of links-modernisme gekend zouden zijn. Wijlen prof. Roessingh is de voornaamste tolk geweest van deze strooming in het modernisme, waaraan ook de redacteur van zijn werken, zijn ambtgenoot Heering, deel heeft. In een voordracht [1], in 1923 voor theologen gehouden, pleit hij voor een christologie, waartoe hij niet meer dan prolegomena (voorbereidende opmerkingen) wil leveren, maar waarvan de leidende gedachte in ieder geval is: de genade Gods in Christus (32). Wat velen naar een christologie doet verlangen is „de ervaring van de verlossende kracht van de persoonlijkheid van Jezus Christus" (38). Een confessie ligt uitgedrukt in deze woorden: „ik geloof dat deze „naar de wereld toegekeerde zijde van God", deze Logos, dit Woord Gods, vleesch wordt, niet alleen in Jezus van Nazareth, neen, maar op vele wijzen, in vele tijden, voor *ons* gecentraliseerd, samengeperst als het ware, zóó, dat alle eeuwen daarnà nog van die eene „menschwording" vervuld zijn, in Christus. Zoo is Christus: God in deze wereld." (43).

Tot recht begrip dezer beschouwingen dient men iets naders te weten van het rechts-modernisme als strooming van theologischen, meer nog van religieusen aard, in het modernisme. Theologie is altijd secundair, zij werkt uit wat godsdienstig beleefd wordt. Het is een soortgelijke verhouding als tusschen een rechtsbeleven en zijn consolideering in een wet. Men moet het modernisme zien als een strooming van gedachte- en gevoelsleven van godsdienstigen aard; dan kan men zich niet verbazen dat het veranderingen toont. Het zou ondenkbaar zijn, dat het een zelfde aanzien zou hebben nu als in de zestiger jaren der vorige eeuw. Trouwens van den beginne heeft het meer dan één standpunt geboden, zij het ook dat enkele hoofdlijnen zich niet gewijzigd hebben. Het rechtsmodernisme heeft zich gericht tegen enkele inzichten en gewaarwordingen, die het

[1]) De uitgangspunten eener christologie op den grondslag der kritische theologie (vlugschrift van de Studieclub van moderne theologen), in zijn Werken dl. 2.

kenmerkend achtte voor het oud-modernisme. Deze waren in hoofdzaak Intellectualisme, Monisme, Optimisme en Anti-Supranaturalisme. Er rees verzet tegen een sfeer. Men vond deze onbevredigend. Het nieuw gevestigde godsdienstige leven bood geen volle vervulling, men miste iets. Een protest, in het Protestantisme; teeken van leven. Het is wederom Roessingh geweest, die in een Synthese-brochure het „rechtsmodernisme" heeft beschreven. In 1918 — de zooeven vermelde christologische studie is eenige jaren jonger — schreef hij ook reeds, dat hij van een algemeen-godsdienstige een christocentrische strooming onderscheidde, en in de laatste een der meest typeerende karakteristica van het rechts-modernisme zag(13). Niet in de breedte van een „Allerweltsreligion", maar in de diepte van het oude Christendom moet het godsdienstige leven voor onzen tijd worden gezocht (14). „Vraagt men nu, waar zoeken de rechts-modernen het? dan moet zeker het antwoord luiden: hun religieus leven is als een ellips om deze twee brandpunten: onze menschelijke onheiligheid en Gods groote liefde, zich bovenal openbarend in Christus; korter: het gaat om zonde en genade." (18) Roessingh speekt ergens van „een nieuwe relatie tot den Christus", en elders dat hij onze dogmatiek om de prediking van Christus zou willen concentreeren, Christus gezien als kracht en verlosser (41).
Het lijkt ons volkomen gerechtvaardigd, wanneer in het modernisme een bepaalde strooming zich keert tegen een andere, waarbij meer nog dan inzicht een mentaliteit typeert. Blijkbaar — en dit zou ook zoo begrijpelijk zijn, gezien den tijd waarin het oorspronkelijk modernisme zich breed maakte, — was er aanvankelijk een optimistisch-evolutionistische inslag. Men verwachtte veel en had vertrouwen in den menschelijken aanleg. Men had zich ontworsteld aan den drμk van een zonde-leer die men juist als geloovige niet meer aanvaarden kon. De kijk op de wereld was veranderd en het leven zag men grootendeels biologisch-natuurwetenschappelijk. Daarin lagen allerlei uitgangspunten voor wat gekarakteriseerd is als intellectualisme enz. Toch moet men uiterst voorzichtig zijn met zijn karakteriseeringen, al moeten wij toegeven dat generaliseeringen niet te vermijden zijn. [1]) Zeker is het, dat een in evolutionistische beschouwingen gedrenkt optimisitische menschbeschouwing zich niet

[1]) Men wordt zich hiervan bewust, als men het artikel van prof. Bruining leest over „De Kentering in het Modernisme" (N. T. T. 1918, afl. 3. In zijn Verzamelde Studiën dl. 3). Wat hij schrijft over antisupranaturalisme en anti-naturalisme lijkt wel zeer raak. De verslapping van den zin voor het antisupranaturalisme ziet hij als wezenskenmerk van het nieuw-modernisme (over dit onderwerp is door ons uitvoerig gehandeld bl. 170—175). Als oud-moderne ziet hij „in de Malcontentenbeweging — in het Nieuw-modernisme — een ernstig gevaar voor de gezonde ontwikkeling van godsdienst in het vrijzinnig Nederland".

kon handhaven, en naar wij vermoeden bij ernstige menschen, die wat verder in het menschelijke groeven dan één spâ diep, nooit recht weerklank heeft gevonden. Maar men kan daarom nog niet teruggrijpen op hetgeen men prijsgegeven heeft. Geschiedt dit schijnbaar, dan zal het blijken dat men toch iets anders op het oog heeft dan degenen, die in het oude nog leven kunnen. In het rechtsmodernisme is dat goed op te merken, en zijn aanhangers zijn zich daarvan wel bewust ook. Ook waar het even lijken mag, dat er een terugkeer tot de orthodoxie plaats vindt, is men het vroegere standpunt toch voorbij. De wijsgeerige en wetenschappelijke inzichten, die in het modernisme zijn verwerkt en daaraan een eigen gestalte hebben gegeven, blijven. Iemand als Roessingh heeft dat heel wel ingezien en uitgesproken. Zijn verhouding tot de ethische orthodoxie bepalende, noemt hij drie verschilpunten: De absoluutheid van Christus is niet de absoluutheid van Jezus; de Christus heeft zich in velerlei persoonlijkheden geopenbaard; er is een andere verhouding tot de historische werkelijkheid achter het Nieuwe Testament. [1])
Wij voor ons zouden het hachelijk vinden, als het rechts-modernisme zich tot een afzonderlijke theologie wilde ontwikkelen en opleggen aan het vrijzinnig godsdienstige leven als hèt nieuw-modernisme, gelijk prof. Bruining het noemt. Wij zouden het veel liever ingeschakeld zien in het geheel van ontwikkeling der vrijzinnige beweging. Want het moet erkend worden, dat meerdere stroomingen dan deze zich hebben afgeteekend in de laatste vijf en twintig jaren, en wij mogen nog weer andere verwachten. Telkens en telkens kan zich iets voordoen, dat te zijner tijd als een jong-modernisme teeken zal zijn van levenskracht. In religie is deelgenootschap aan het Eeuwige, hetgeen iets constants waarborgt dat men in onderscheidene godsdiensten in verschillende eeuwen ook wel kan opmerken, maar elke Tijd brengt zijn eigen problemen mee en schept bijzondere geaardheden. De aandacht wordt op kwesties gericht, die vóór dien zich niet voordeden; de wil spant zich om in Gods kracht bepaalde doeleinden te bereiken. Het is wel mogelijk iets aan te geven van hetgeen thans, laat ons zeggen sedert den aanvang dezer eeuw, de geesten ook in de religieuse wereld, beroert. Door den grooten wereldoorlog is versterkt een besef, dat overigens reeds opgekomen was, van den samenhang van cultuur en Christendom, van den gemeenschappelijken levensgang en de persoonlijke levenshouding. De

[1]) „De uitgangspunten" enz., 48, 49. De ethische theoloog Dr. J. F. Beerens, in een brochure „Het Rechts-Modernisme" (in de serie „Practisch Christendom") reageert zuiver op dit standpunt. „Wij moeten ook niet de verschillen wegdoezelen en hen voor de orthodoxie willen annexeeren. Dat begeeren zij heusch niet" (21).

Maatschappij heeft een sterk getuigenis gegeven. Zij heeft veel geopenbaard van wanverhoudingen tusschen godsdienst en sociale gesteldheid, en dit is meer en meer ingezien. Persoonlijk is de religieuse verhouding tot God, maar zij mag hare kracht niet uitputten in hetgeen in een zegswijze van mystieke gemeenschap wordt aangegeven „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott." Te zeer is bemerkt, welke gevaren voor persoon en gemeenschap beide dreigen in een egocentrische godsdienstigheid, waartoe zoovele menschen geneigd zijn. Het is, alsof van oudsher wel gevoeld is dat dit zich bekommeren om eigen ziel niet alles mocht zijn, zoodat daarnaast nog als taak bleef bestaan een meeleven met anderen, godsdienstig en zedelijk gericht, maar tot een organischen samenhang van beide kwam het niet. Dit is nòg niet bereikt, ook niet in de vrijzinnig-godsdienstige wereld, maar er wordt wel naar gestreefd, en het wordt gezien als een ideaal omdat men lijdt onder de verdeeldheden. De vorige eeuw heeft maatschappelijk een individualisme gekweekt, waarvan de schoone zijde was de bewuste verheffing der persoonlijkheid, tot een geestelijk-zedelijke taak gesteld; de leelijke echter het isolement. Als men zichzelf wordt, los van anderen, bereikt men zichzelf nog niet. Het doorleven van het verband met anderen, het zien van de collectiviteit als het primaire, het begrijpen van wat de menschengemeenschap inhoudt, het zich op een juiste wijze plaatsen tegenover traditie, insluitende een drang om aan deze mede te werken door haar om te werken, een gevoelvol openstaan voor wat het Grootere tot het kleinere te zeggen heeft, dat zijn dingen die met moeite geleerd worden. Schiet men zijn doel — de eenheid van twee gesteldheden — voorbij, door nu overmatig het accent te leggen op het tegengestelde van hetgeen men had te laken, dan is men niet verder gekomen. Neemt men uit het godsdienstige leven weg de persoonlijke verhouding tot God, en wil men het geheele religieuse leven maken tot een sociaal-zedelijk streven, dan vervalt men in een fout waaruit een volgende Tijd zich weer zal moeten zien los te wringen. Er is ook in dit stuk leven de schommeling. Met dat al kan toch een bepaalde Tijd zijn eigen gestalte verkrijgen. En dan is het duidelijk, dat de onze, zonder in optimisme omtrent den mensch te verslappen en zonder in pessimisme betreffende den mensch te blijven steken, geroepen is tot een dadendrang, christelijk van opbouw, religieus naar gehalte, waartoe het levenswelzijn, recht en liefde dringen.

Het is gewettigd zich de vraag te stellen, hoe het rechts-modernisme zich hiertegenover verhoudt. Dan krijg ik den indruk, dat rechtsmodernen heel wel met deze strekking mee kunnen gaan, maar dat dit niet in het rechts-modernisme gegeven is. Mannen als Roessingh,

Heering ten onzent hebben een open oog voor wat gemist wordt aan christelijk bezield leven [1]); hun arbeid is voor een belangrijk deel cultuurwerkzaamheid. Hun modernisme is sterk cultureel gericht, maar in de centrale geloofsvoorstelling van zonde en genade, van de verlossing in Christus ligt dat niet opgesloten. Veeleer slaat deze de richting in van het egocentrische geloofsbeleven: in Christus wordt men de persoonlijke verlossing van Gods liefde-macht gewaar. Wellicht kan dit niet anders, maar dan blijkt hieruit de beperktheid van het rechts-modernisme, en is het geen gave wereld- en levensbeschouwing. Het kan slechts één der elementen daarvan vormen, aan te vullen en in samenhang te brengen met andere, die het juist tot één geheel zouden moeten maken. In Roessingh's beschouwingen zijn zeker enkele eenzijdigheden: de speciale orienteering aan wat hij in navolging van Allard Pierson noemt „de tragische oogenblikken onzes levens", waarvan de orthodoxie uitstekend rekenschap weet te geven; zijn dualisme, zij het ook dat hij geen definitieve wijsgeerige inzichten heeft geboden; zijn weinig kosmisch het leven in de wereld betrekken in zijn geloofsbeschouwen, dat toegespitst wordt op den individu en Christus; eenzijdigheden van een nieuw modernisme tegenover de eenzijdigheden van een oud modernisme. Deze eenzijdigheden en de beperktheid van het gegevene maken het rechts-modernisme tot slechts een strooming in het Modernisme onzer dagen. Wel zien wij ze als eene van zeer groote waarde, door haar zuiver godsdienstig gehalte en de diepte van haar streven. Zij raakt de waarheid van Christus wezen, en heeft deze in het geloofsleven der vrijzinnigen opnieuw gereleveerd. —
Ons is het een noodzakelijkheid hierop nu nog in te gaan, en daarbij een kwestie ter sprake te brengen, welke in de moderne thologie van groot belang is geworden. Zij betreft de verhouding van hetgeen in de twee namen Jezus, en Christus tot uitdrukking komt. Het onderscheid is men zich meer en meer bewust geworden, al worden zij in het dagelijksch spraakgebruik dooréén gebruikt. Dit zal ook in vrijzinnige kringen wel zoo blijven, omdat men een eeuwenoud gebruik niet opheft en omdat het ook niet altijd gemakkelijk zal vallen om den overgang te constateeren van het een naar het ander. Het onderscheid echter is er. Jezus is, gelijk bekend, een persoonsnaam; Jezus, de zoon van Jozef en Maria. Christus is echter een titel, de Grieksche vertaling van het Hebreeuwsche woord Messias, den gezalfde; aanduiding van den koning, in het bijzonder in het

[1]) Prof. Dr. G. J. Heering gaf in 1928 een bij uitstek actueel boek over het oorlogsprobleem: „De Zondeval van het Christendom".

Oude Testament die van den koning der toekomst, die uit het geslacht Davids zou worden geboren en het in verdrukking levende, toch door God verkoren volk Israels, tot zijn oude glorie zou terugbrengen. Het is uit het Nieuwe Testament duidelijk, hoe deze verwachting sterk leefde aan den aanvang onzer jaartelling; ook dat zij zich in het bewustzijn van Jezus omboog naar iets van gansch anderen aard: een koningschap van godsdienstig-zedelijken aard. [1]) Maar hoe dit zij, Christus is de titel geworden voor het heilandschap, het Godzoonschap. Heeft men dat op het oog, dan zal men bij voorkeur dezen naam gebruiken, en niet dien van Jezus. Op dit punt bestaat echter een verschil tusschen de orthodoxie en de vrijzinnigheid, omdat de eerste Jezus en Christus vereenzelvigt, terwijl de vrijzinnigheid op grond harer kritische beoordeeling van den Bijbel en ook op grond van een anderen kijk op godsdiensten buiten het Christendom, gemeend heeft dit juist niet te kunnen volhouden. Haar oordeel wordt, dat Christus in Jezus openbaar geworden is, maar niet alleen en ook niet absoluut in Jezus. Dit deed Roessingh zeggen, gelijk zooeven bleek: „De absoluutheid van Christus is niet de absoluutheid van Jezus; de Christus heeft zich in velerlei persoonlijkheden geopenbaard", en hij voegde er nog aan toe, sprekende over orthodoxie en modernisme: „er is een andere verhouding tot de historische werkelijkheid achter het Nieuwe Testament".
Deze laatste kenschetsing is als zoodanig kenmerkend. De historische werkelijkheid àchter het Nieuwe Testament; dit zal een orthodoxe nooit zeggen, omdat het Nieuwe Testament hem de historische werkelijkheid wel geeft. Ten volle, zoo moet degene zeggen die den bijbel als Gods woord opneemt; nagenoèg ten volle degene die kritisch den bijbel nadert, doch niet twijfelt aan de openbaring Gods in Jezus Christus als Heer en Heiland, den éénigen zaligmaker, wiens werk en woord toch ontwijfelbaar geboekstaafd voor ons ligt. Van moderne zijde kan men op grond van ernstige bijbelstudie spreken hòògstens van historische werkelijkheid àchter het Nieuwe Testament, want het is overtuigend zeker geworden dat men in het Nieuwe Testament geen zekere historische beschrijving voor zich heeft. Men kan op grond van het verhaalde — wij denken hierbij uitsluitend aan de Jezusgeschiedenis — slechts indrukken krijgen van wat mogelijk of waarschijnlijk het leven van Jezus is geweest. Die mogelijkheid of waarschijnlijkheid is in moderne kringen wel

[1]) Van een tegenstrijdigheid in opvattingen tusschen Jezus en zijn omgeving getuigen gebeurtenissen in de evangeliën verhaald, als van den intocht in Jeruzalem. Misschien wortelt het verraad van Judas ook wel in zijn trachten om het Messiasschap van Jezus te forceeren. Dan wordt die gebeurtenis heel wat begrijpelijker dan nu het geval is.

eens zoo gering geacht, dat men kwam tot een algeheele ontkenning der historiciteit.
Geschiedde dit laatste, dan was het op grond van de innerlijke tegenstrijdigheden en onzekerheden in de evangelie-verhalen, van het literair-critisch toeschrijven dier geschriften aan auteurs uit een tijd vrij lang nà Jezus' leven, maar vooral ook op grond van het inzicht dat de historische voorstellingen van een Jezus niet dan een vermenschelijkt beeld geven van wat eigenlijk een godengeschiedenis is. Een god is als heiland ter aarde gedaald. Men kan opmerken, dat dit volstrekt geen vreemde gedachte is, dat men in het Nieuwe Testament meermalen hiervan hoort gewagen: God openbaarde zich in zijnen Zoon, het Woord is vleesch geworden enz., maar nu zegt de moderne radicale zienswijze, dat al hetgeen de evangeliën omtrent het leven van dien God op aarde vertellen waarschijnlijk geheel fictie is, dat hoogstens enkele trekken er van ontleend zullen zijn aan een persoonsbeleven, dat men overigens niet kent. Het historische valt feitelijk weg, en het werkelijke wordt een gedachte- en ervaringswereld van een God, die de menschheid heil biedt.
Het gaat feitelijk, van een vrijzinnig standpunt gezien, om twee mogelijkheden: men heeft een historische gestalte, Jezus, die zich op een bepaalde wijze een Christus, een redder, betoonde, en die in de voorstellingen, waarschijnlijk meer en meer, vergoddelijkt is, in de kerkleer na eenige eeuwen de Tweede Persoon in de Drieëenheid werd, en in de verlossingsleer bovenal in zijn bovenmenschelijkheid werd voorgesteld; òf men heeft oorspronkelijk de idee zien opleven, in verband met hetgeen aan den aanvang onzer jaartelling rondom Palestina in godsdiensten werd gekend, van een verlossenden God die mensch wordt, maar deze idee sluit niet in, dat in der daad een menschelijk leven van dien God heeft plaats gehad. De keuze tusschen deze twee mogelijkheden is een zeer moeilijke gebleken, eene waarvan men moet zeggen dat zij slechts aan zeer deskundigen op het gebied van oud-christelijke studiën mogelijk is. Menigeen dezer zelfs doet geen besliste keuze. Zoodoende zullen wel de meeste theologen, laat staan leeken, geen eigen beslissing kunnen nemen, hoogstens hun indrukken kunnen laten gelden.
Omdat de kwestie zoo belangwekkend en belangrijk is, belangwekkend om het probleem zelf, belangrijk om de consekwenties, moeten wij trachten er althans eenigen indruk van te geven. Prof. dr. G. A. van den Bergh van Eysinga, ten onzent de aanhanger der „radicale school", welke niet alleen de evangeliën, maar ook de brieven van Paulus laat stelt — nà het leven van Jezus en dat van Paulus, de brieven zijn dan ook alle dusgenaamd „onecht" — vraagt in zijn „Inleiding tot de oud-christelijke Letterkunde": „Geven de oudste

christelijke oorkonden het recht om te concludeeren tot een historischen Jezus?" en antwoordt dan: „Van liberale zijde heeft men langen tijd biografieën van den prediker Jezus beproefd. Maar met Albert Schweitzer mogen wij zeggen: „er is niets negatievers dan het resultaat der Leben-Jesu-Forschung", en met Charles Guignebert: „wij beschikken niet meer over de middelen om een leven van Jezus te schrijven". Na aftrek van de wonderverhalen, van innerlijk tegenstrijdige en elkander weersprekende berichten, van het tendenzieuse der Evangelisten, bleef betrekkelijk weinig over, waaraan men zich des te hardnekkiger placht vast te klampen. Het mogelijke moest, meende men, het historische zijn. Alsof de verdichting slechts onmogelijkheden kan verzinnen! Meer en meer blijkt, dat de onderscheiding tusschen den Jezus der geschiedenis en den Christus der kerk, tusschen den idealist van het begin onzer jaartelling en het godmenschelijk beeld, dat de dichterlijke fantazie van hem geteekend zal hebben, moeilijk is vol te houden. Onze kanonieke evangeliën vooronderstellen een oudere phaze, waarin de Zoon Gods uit den hemel te Kapernaum nederdaalt. Niet van een vergoddelijkten mensch, doch van een vermenschelijkt goddelijk wezen verhalen zij ons. Het spreekt vanzelf, dat dit mensch geworden goddelijk wezen ook menschelijke trekken vertoont. Wie echter deze dogmatische noodzakelijkheid met historische realiteit verwart, verkeert in een zonderlinge dwaling." [1])

Hoe men nu het goddelijk wezen, dat vermenschelijkt geworden is, ziet opkomen in het bewustzijn van een geslacht, waarin het zich gehecht heeft, daaromtrent loopen de meeningen sterk uiteen. Het is uit den aard der zaak gemakkelijker om op grond van het onbevredigende der gangbare voorstellingen omtrent een Jezus, die reeds spoedig voor Christus werd gehouden, en wien men na zijn dood steeds meer een godskarakter heeft toegekend, de hypothesen te ontwerpen van het tegenovergestelde proces: een god heeft zich als heiland geopenbaard, dan om te zeggen hoe en waar dit is opgekomen als gedachte, ook waar en hoe het ontwerp gemaakt werd, dat hem in menschelijke gedaante in een joodsch levensmilieu inleidde, waarom dat aldaar geschiedde en niet in een ander. Men moet daarbij veel weten van geheel de cultuurwereld rondom het oostelijke gedeelte der Middellandsche Zee aan den aanvang onzer jaartelling, en beseffen dat men te doen heeft met Egypte in Afrika, met meer dan één land in Azië, met Griekenland in Europa. Trouwens hiervan moet men altijd weten, zal men zich een eenigszins waarheid-benaderende voorstelling vormen van den inhoud van het Nieuwe Testament en den eersten groei van het Christendom.

[1]) 9, 10.

Wat den zooeven genoemden prof. van den Bergh van Eysinga betreft, niet in zijn „Inleiding tot de oud-christelijke Letterkunde" van 1927, maar in een 1918 verschenen boek „Voorchristelijk Christendom" heeft hij zijn antwoord gegeven op de juist gestelde vragen. Deze allicht bevreemdende titel wordt verduidelijkt door den ondertitel: De voorbereiding van het Evangelie in de Hellenistische wereld. Niet het Joodsche land, maar Griekenland is dus de bakermat van het Christendom. Aan het slot zijn betoog samenvattende, concludeert hij, dat het huwelijk van den Stoicijnschen geest met de stemming der mysteriën het Christendom in het aanzijn riep. Te Alexandrië in Egypte heeft het Jodendom zich met den Oosterschen geest der mysterieën verbonden. Dit proces heeft het ontstaan van het Christendom voorbereid. Het Christendom is de vrucht van het huwelijk, dat Oostersche verbeelding en Westersch denken hebben gesloten. Om één gestalte, den Godszoon, den Logos, den Mensch Gods hebben alle factoren, die in het Hellenisme ethische en religieuze waarde hadden, zich gekristalliseerd. „De Godszoon van het volksgeloof, die wonderen doet en daemonen uitwerpt; de wijze van de populaire philosofie, die in menschelijke vormen goddelijke genade en heerlijkheid openbaart; de zondelooze hoogepriester van Philo; de mysteriegod, die als mensch lijdende en stervende de macht van het Noodlot overwint; — zij allen hebben medegewerkt tot de geweldige synthese, die Christendom heet, en waarin geloofd wordt, dat de ware mensch de vergoddelijkte mensch is en de ware god de menschgeworden God." [1])
Deze beschouwing is overigens niet de eenige, niet te verwonderen waar men als het waren een nieuw Nieuw Testament der werkelijkheid van Christus te schrijven heeft. Zijn broeder dr. H. W. Ph. van den Bergh van Eysinga heeft een boek gegeven over „Het Christusmysterie", dat geheel anders georienteerd is en zich nauw aansluit bij astrologische beschouwingen van Dupuis. Tal van trekken in de evangelieën hebben tot grondslag verhoudingen in de sterrenwereld, terwijl de Zon-Christus hierbij de gewichtigste plaats inneemt. Verbijsterend moet dit klinken voor wie dit een volkomen nieuwe voorstelling is, maar men vergete niet dat het astrologische wereldbeeld oudtijds een buitengewoon belangrijke plaats heeft ingenomen, en in de literatuur van de 18de en 19de eeuw naar allerlei zijden is onderzocht. Arthur Drews, wiens „Die Christusmythe" ook zeer bekend is geworden, gaat wel eenigszins mee met voorstellingen van astrologischen aard, maar bindt er zich niet geheel aan. Wel zoekt hij sterke verwantschap met wat in natuurmythen en in

[1]) 173.

andere godsdiensten voorkomt; dat er een historische persoon Jezus is gefantaiseerd, heeft zijn oorsprong in de behoefte van het Jodendom aan historische realiteit, waarmee het zich stelde tegenover de Helleensche ideeënwereld. In ons land heeft Bolland, evenals Drews feitelijk geen Nieuw-Testamenticus, maar wijsgeer, zich eveneens met dit vraagstuk bezig gehouden. Hun beider kennis van de wijsgeerige bewegingen der oudheid kan dit licht verklaren. In zijn „De evangelische Jozua", waarnaast nog talrijke andere geschriften staan, zoekt hij den oorsprong van het Christendom in Alexandrië, waar in Joodsche kringen een verwantschap bestond aan gnostieke, mystieke, theosophische secten. Hij maakt een onderscheid tusschen Christus en Chrestos; het laatste beteekent Goede — hetgeen een ideaalbeeld heeft opgeroepen. Overigens is er ook wel de historische Christus-voorstelling. Maar alles wordt opgeheven toch tot een hoogere ideeënwereld, onhistorisch, waarin het waarheidsmoment de redelijkheid wordt. Het Nieuwe Testament mag en moet men dan ook allegorisch lezen, waarin ook een man als prof. van den Bergh van Eysinga als Hegeliaansch philosoof geheel meegaat.
Wij hebben enkele ons bekende werken over deze kwestie genoemd om een indruk te wekken. Meer konden wij niet doen. [1]) Men ziet, dat er groote verscheidenheid bestaat. Ook is er veel onderlinge bestrijding, gelijk altijd wanneer de wetenschappelijke wereld zich een nieuw inzicht gaat veroveren. Dat overigens geheel deze zienswijze bestrijding heeft gevonden, is natuurlijk te verwachten. Terwijl wij buitenlandsche, en ten onzent orthodoxe schrijvers voorbijgaan [2]), deelen wij mede, dat de Leidsche hoogleeraar in de oudchristelijke wetenschappen, dr. H.Windisch, meermalen gepleit heeft tegen deze theorieën, en daarbij geregeld in polemiek is geweest met prof. van den Bergh van Eysinga. Hij gaf zijn inzicht in „De tegen-

[1]) Voor een overzicht van de voornaamste beschouwingen verwijzen wij naar „Radicale Christusbeschouwingen" van P. Zondervan. Daarin is nog niet genoemd kunnen worden het in 1927 in Hollandsche vertaling verschenen boek van P. L. Couchoud: „Het Jezus-Mysterie", een in Franschen stijl levendig geschreven werkje. De schrijver gaat uit van Paulus en diens Christusbeeld. Hoe dat zich omzette in het evangelische Jezusbeeld; („De brieven van Paulus zijn 't werk van een geniaal man. De evangeliën zijn 't werk van zeer ernstige en zeer vurige groepen van menschen aan wie het gegeven was op eenvoudige wijze de godsdienstige en zedelijke ideeën te vertolken, die hen met verrukking vervulden" 151); vanwaar het Joodsche milieu; wordt niet erg duidelijk. Opvallend is, dat hier Paulus' brieven voor „echt" worden gehouden. Maakt hij dit voldoende waarschijnlijk? De schrijver poneert meer dan dat hij zijn standpunt als eenige mogelijkheid of grootste waarschijnlijkheid biedt. Hij beroept er zich voortdurend op, dat wanneer men met Jezus begint, men niet uitkomt.
[2]) Anders ware in de eerste plaats te wijzen op allerlei werk van prof. De Zwaan te Groningen.

woordige stand van het Christusprobleem".[1]) Terwijl hij aan het eene uiterste het standpunt stelt van de orthodoxie, voor wie Jezus en Christus identiek zijn, aan het andere dat van de radicalen, die beide tot mythische figuren maakt, teekent hij hiertusschen verschillende andere standpunten.
Zelf handhaaft hij de historiciteit van Jezus. „Aan het geschiedkundig bestaan van Jezus kan m.i. niet getwijfeld worden." Hij gaat achtereenvolgens vier verwijten tegen deze overtuiging na, welke van radicale zijde worden ingebracht: 1) we missen betrouwbare getuigen voor de historiciteit van Jezus; want alle niet-christelijke schrijvers zwijgen over hem; 2) de „Jezus" der evangeliën is geen menschelijke leeraar of menschelijke Messias, maar een goddelijk wezen in menschengedaante, een mythische figuur, tot wier schepping alle mogelijke mythische, cultische en wijsgeerige denkbeelden en tradities samengewerkt hebben; 3) ook de leer van Jezus mist alle originaliteit; zij is het product van joodsche en hellenistische wijsheid; 4) de door de moderne theologen toegepaste aftrekmethode [2]) zou alleen dan geoorloofd zijn, zoo wij op goede gronden de overtuiging hadden gekregen, dat wij in de Evangeliën inderdaad op historischen bodem staan en dus met verhalen te doen hebben, waarbij van geloofwaardigheid en ongeloofwaardigheid in geschiedkundigen zin sprake kan zijn." Wij kunnen er niet aan denken om dit betoog, dat tal van détails behandelt, te refereeren, daar het vraagstuk dan in allen deele een uitvoerige bespreking zou eischen, maar wel hebben wij nog zijn voornaamste inzicht mede te deelen. De figuur van den joodschen messias vormt z.i. de ruggegraat van de nieuw-testamentische heilandsgestalte, en „hier ligt de rots waarop de radicale hypothese schipbreuk moet lijden". Hij oordeelt, dat ook de structuur van de oudste christelijke gemeente de erkenning van het geschiedkundig bestaan eischt. „Die gemeente toch onderscheidt zich heel duidelijk van alle andere zuiver joodsche of joodsch-hellenistische kringen en stroomingen; ten eerste door het enthusiasme, waarmede de eschatologische dingen verwacht worden en door de intensiteit van hare heilsverzekerdheid en ten tweede door de nergens zoo sterk aanwezige energie, waarmede de ceremoniëele verplichtingen teruggedrongen of opgeheven worden en de vroomheid weer teruggedrongen wordt tot de groote religieus-ethische eischen der profeten". Dit acht

[1]) In 1924 verschenen als vlugschrift van de „Studieclub van moderne Theologen", in 1925 opnieuw in een tweede omgewerkte en sterk vermeerderde druk. (uitvoeriger toelichtingen en discussies met prof. Van den Bergh van Eysinga en De Zwaan).
[2]) Hieronder verstaat men de poging om, door onhoudbare bestanddeelen in de overlevering te laten vervallen, te komen tot de kern eener historische waarheid.

hij alleen verklaarbaar door de inwerking van Jezus' persoon. En als hij de z.i. onbetwijfelbaar historische gegevens hieromtrent opsomt, dan blijken deze van drieërlei aard te zijn. 1) de profetisch-apocalyptische prediking, waardoor een messiaansche reveil-beweging in het leven geroepen werd; 2) de profetisch-reformatorische prediking, waardoor de reductie van de joodsche religieuse traditie tot enkele algemeen geldige grondbeginselen geschieden kon; 3) een persoonlijkheid, die zich tot deze tweeledige verkondiging geroepen wist en die hare volgelingen door de bezielende kracht, die van haar uitging, aan zich te verbinden wist. [1])

Zoo staan dan nu naast elkaar twee overtuigingen betreffende de historiciteit der Jezusfiguur, beide op modern-wetenschappelijken bodem. Welke keuze moet de moderne theologie doen, òf behoeft zij die niet te doen? Wij zullen trachten de Christus-beschouwing los te maken van, althans niet onverbrekelijk verbonden te achten aan de historische Jezus-beschouwing. Toch ontkomt niemand er aan om persoonlijk ook zich indrukken te verwerven omtrent het historieprobleem. Maar allicht zal hij niet verder komen dan tot indrukken, welke zich kunnen wijzigen ook. Wanneer wij deze uiten, dan doen wij het, omdat het niet onverschillig is voor de verdere behandeling van de stof. Tegelijkertijd zijn wij ons wel bewust van wat wij reeds opmerkten, dat alleen vaktheologen op dit gebied zich een goed gefundeerd oordeel kunnen vormen. [2]) Wij mogen wèl zeggen, bij wie wij ons het dichtst voelen staan op grond van hetgeen wij in dezen weten en begrijpen.

Wanneer men het stelt als een kwestie van pro en contra, dan sommen wij wederzijds eenige gezichtspunten op. Vóór de beschouwing, dat men in de evangelische overlevering met een goden-geschiedenis te maken heeft, pleiten b.v. 1°. Het grootsche van één overheerschende idee: God in het vleesch verschenen. Hoe die verschijningsgeschiedenis was, wordt hierbij bijzaak. Een God is een Heiland. Van hieruit vloeit een levensgeschiedenis uit. 2°. Er is de parallelie met wat in andere godsdiensten voorkomt. Er zijn vele mythen van goden-verschijningen, en gewoonlijk houden deze in een grootsche apotheose van zegen. 3°. De abrupte en elkaar tegensprekende mensch-beschrijvingen in de evangelieën. 4°. De verschillende zienswijzen die in de evangelieën naar voren komen, waarbij telkens onzeker blijft wat inderdaad in de woorden en gedragingen van Jezus echt zal zijn, wat waarschijnlijk aan de strekking dier evangelieën moet worden toegeschreven.Tegen deze zienswijze brengen wij echter in: 1°. De historische trekken, gelijk ze in het Nieuwe

[1]) Eerste uitgave bl. 9—19, tweede, hoofdstuk 2.
[2]) 248.

Testament voorkomen, wijzen op een joodschen oorsprong, terwijl wanneer de goden-geschiedenis in het Hellenisme wortelt, de overgang naar joodsche voorstellingen groote moeilijkheden oplevert, te meer waar het Christendom oorspronkelijk overwegend niet in Joodsche, maar in Grieksche kringen weerklank heeft gevonden. 2°. De abrupte en elkaar tegensprekende mensch-beschrijvingen in de evangelieën worden het begrijpelijkst, als zij uitwerkingen zijn van een historisch gegeven, terwijl zij vermeden hadden kunnen zijn bij een systematischen opzet van gedachten. Een reconstructie, met de eene of andere hypothese van verklaring tot uitgangspunt, is voor zoover mij bekend nergens bevredigend uitgevallen. De evangelieën zijn het best leesbaar tenslotte, als men rekening houdt met hun verschillende tendensen, en met hetgeen men vermoeden kan omtrent hun grillige wording. 3°. Allerlei kleine trekjes (ontmoeting met tijdgenooten en familieleden, toespelingen op bijzondere verhoudingen) wijzen op een waarschijnlijk historisch bestaan van de hoofdpersoon van een dramatischen levensgang; terwijl de algemeene ervaring, dat gróóte historische gebeurtenissen door groote historische personen gewrocht zijn, in eenzelfde richting wijzen. 4°. De inhoud der prediking van Jezus zou waarschijnlijk vollediger en systematischer zijn, wanneer zij in een ideeënwereld thuishoorde dan in een historisch zeer samengesteld verleden.

Wanneer wij een soort balans opmaken, dan beseffen wij dat voor beide standpunten: een vermenschelijkte god of een vergoddelijkste mensch, belangrijke argumenten zijn aan te voeren. [1]) De sterkte der standpunten is voor een deel keerzij van de zwakte van het tegenovergestelde punt. Of in dit probleem ooit zulk een zekerheid zal ontstaan, dat redelijkerwijs geen twijfel meer gekoesterd kan worden, lijkt na het vele dat onderzocht en overwogen is, niet bijster waarschijnlijk. Als men in de moderne theologie van een wetenschappelijke onzekerheid zich bewust blijft, mag men praktisch wel verder gaan en met het oog op den geestelijken invloed, die er van zal uitgaan, indringen in de woorden en daden van Jezus, zonder zich voortdurend te bekommeren over den grondslag. [2]) Daarbij zal

[1]) Wij voor ons houden het laatste voor 't meest waarschijnlijk.

[2]) Allicht lijkt dit een te gemakkelijk standpunt, en zal menigeen zeggen dat alleen sterk staan wie de historiciteit van Jezus aanvaarden, gelijk b.v. prof. Windisch doet. Maar deze doet dit toch ook slechts in hoofdlijnen. Hij vereenigde voor zich trekken uit het zoogenaamd liberale Jezusbeeld — het beeld geteekend een tijdlang in kringen van liberale theologie waarbij Jezus sterk gemoderniseerd werd — met trekken welke een tijdlang onaannemelijk-onhistorisch geacht zouden zijn. Wel oordeelt hij, die zich Jezustheoloog noemt — zoo sterk sluit hij zich in zijn beschouwingen aan aan die van het Nieuwe Testament — dat de waarde van deze historische figuur voor de praktijk bijzonder groot is, en dat het voor

men overigens ervaren, dat men omtrent hetgeen van Jezus zelf is en wat van de evangelisten, telkens weer in twijfel blijft verkeeren. Een gaaf geheel bestaat allerminst. —

VI. Dit nu aanvaardende, gaan wij voor't oogenblik dezen weg op, na een inzicht gegeven te hebben in het problematische van den oorsprong van wat in het Christendom der evangeliën gegeven wordt. En dan staan wij voor een oogenblik stil bij de godsdienstprediking van Jezus. Het is niet twijfelachtig, of in de evangeliën wordt één voorstelling centraal gesteld, die van het Koninkrijk Gods. Wanneer Johannes de Dooper begint te prediken, kondigt deze de komst daarvan aan; als Jezus diens taak voortzet, neemt hij diezelfde prediking over. „Bekeert u, het Koninkrijk der hemelen is nabij gekomen". [1]) Koninkrijk „Gods" en „der Hemelen" is hetzelfde. Van God komt dit rijk, uit de hemelen daalt het neer, God is de Koning in dit rijk. Vooral uit de gelijkenissen kan men een indruk krijgen van hetgeen Jezus er mee bedoelde; de meeste dezer beginnen aldus: Het Koninkrijk Gods is gelijk . . . Enkele trekken er van zijn: Het is iets in de menschen. Men zal niet zeggen: „Ziet hier, of ziet daar! want ziet, het koninkrijk Gods is binnen ulieden". [2]) Aldus wordt het een innerlijke gesteldheid, eene van zedelijke zuiverheid en geestelijke verheffing. Dit maakt begrijpelijk, dat naar Jezus' oordeel de braven en hoogstaanden zijner omgeving er niet het meest deel aan hebben, en dat hij het krasse woord kan spreken: „Voorwaar Ik zeg u, dat de tollenaars en de hoeren u voorgaan in het koninkrijk Gods." [3]) Ook wordt het aan kinderen toegekend. [4]) De innerlijkheid beteekent niet, dat het Koninkrijk Gods niet zichtbaar zou worden. In de daden der menschen zal openbaar worden immers wiè ze zijn. En

de Christelijke prediking een groot verlies zou zijn, als wij dezen historischen Jezus zouden moeten schrappen. (De tegenwoordige stand van het Christenprobleem [1] 19, [2] 55). Zoo oordeelt ook prof. Lindeboom in zijn verhandeling over „Christologie en Kerk" (eveneens uitgave van de Studieclub van moderne theologen, 34, 35). Persoonlijk meen ik 1°. dat men die mogelijkheid van het wegvallen der historiciteit steeds open moet laten; 2°. dat men in het Christuswezen (waarover later meer) iets behoudt dat van eeuwigen aard is en daarom onaantastbaar voor een bepaalde historische kritiek; 3°. dat men het historische Jezusbeeld in ieder geval als fictieve voorstelling behoudt, een voorstelling zoo diep ingegroeid in het geestesleven der Christenheid, dat zij wel onuitroeibaar zal blijken te zijn. Op die voorstelling gaat men af, nu ook. Voor leeken bestaan dikwijls, gelukkig, de moeilijkheden niet welke zich den theologen voordoen; ook waar deze terwille der waarheid daarvan moeten vertellen, zullen de leeken dikwijls aan den buitenkant er van blijven staan. Ik geloof geen moment, dat een vermeende onhistoriciteit van Jezus den ontwikkelingsgang van het Christendom zal wijzigen.

[1]) Mattheus 3 : 2 en p. p.

[2]) Lucas 17 : 21.

[3]) Mattheus 21 : 31.

[4]) Marcus 10 : 14, 15.

het Koninkrijk der hemelen wordt aldus tot deze soort levensordening, die zichtbaar wordt. Zij is als een kracht, die doordringt — de gelijkenis van het zuurdeeg [1]) — en als een macht, welke zich uitbreidt — die van het mosterdzaad. [2]) Geheimnisvol groeit het op, deze zich manifesteerende gesteldheid, gelijk zaad wast, men weet niet hoe. [3]) Niet ieder is het gegeven „de verborgenheden van het koninkrijk der hemelen te weten". [4])

Toch maakt Jezus het wel duidelijk, dat het een zoo waardevol bezit is, dat men er alles voor over moet hebben. Het is als een schat, in een akker ontdekt, en als een parel, kostbaarder dan alle paarlen, tot nu toe gevonden. [5]) Overigens is het niet gemakkelijk dit kostbare, het éëne noodige te verwerven. Men moet alles willen prijsgeven ter wille van dit groote, en dit wordt tot een eisch van wereldverzaking, van verwinning van zichzelf, en het opnemen van een kruis. Men moet het éëne soort leven achter zich laten, om het andere deelachtig te worden. „Niemand, die zijne hand aan den ploeg slaat, en ziet naar hetgeen achter is, is bekwaam tot het koninkrijk Gods". [6])

Nog éëne zijde is er aan de voorstelling, welke het beeld een geheel ander aanzien geeft, die feitelijk een geheel nieuw beeld ontwerpt. Men is zich dat door onderzoekingen van den beroemden theoloog-missionaris Schweitzer en anderen meer bewust geworden. Het geldt de zoogenaamde eschatologie, de toekomst-verwachting. Het Koninkrijk Gods zal een geheel andere wereld zijn — hier op aarde. Een rijk van uit den hooge neergedaald, als de openbaring van een nieuwe wereld-ordening. Hoe deze zal zijn, is moeilijk te peilen. Geheel iets anders. Deze verwachting hangt samen met messiaansche; zij draagt in zich het apocalyptische (openbarings)element eener nieuwe wereldorde. Meer buiten dan in de evangelieën wordt er gewag van gemaakt, het gaat de voorstelling worden van een Hemel op aarde, of van een nieuwen hemel en een nieuwe aarde, of wel van een opheffing der aarde tot den hemel. Het laatste boek van den Bijbel, over de lààtste dingen, is er vol van. Christus zal zich toonen op de wolken en een eindstrijd strijden tegen den Satan, en als deze Anti-Christ verstooten zal zijn in de diepste diepten der Hel, dan zal het nieuwe gekomen zijn. „En die op den troon zat,

[1]) Mattheus 13 : 33.
[2]) Mattheus 13 : 31, 32.
[3]) Marcus 4 : 27.
[4]) Mattheus 13 : 11.
[5]) Mattheus 13 : 44—46.
[6]) Lucas 9 : 62.

zeide: Zie Ik maak alle dingen nieuw!" [1]) Het schijnt in te sluiten, dat deze vergankelijke wereld spoedig ten einde zal loopen. In de evangeliën en vooral in de brieven van Paulus krijgt men den indruk, dat dit gedacht werd. Nog het levende geslacht zal dit beleven. De verhoogde Heer — Jezus nà zijn leven — zal het Koninkrijk brengen. Het is een zeer moeilijke kwestie, wat deze voorstelling precies inhoudt en welken invloed zij heeft uitgeoefend, maar het valt niet te loochenen, dat zij een zeer gewichtige en ingrijpende is geweest, en dat heel wat in de overleveringen alleen van hier uit te begrijpen en te beoordeelen valt. [2])

Deze kwestie voor 't oogenblik ter zijde latende, al komen wij er nog op terug in een ander verband, blijft ons als hoofdindruk toch die eener prediking van het Koninkrijk Gods als een levensordening, berustende op een verhouding van God en mensch. Wat deze laatste betreft, het karakteristieke daarin is, dat zij liefdeverhouding is. Wederzijds. Een ieder kent den oproep, de eerste helft van het groote dubbele gebod: „Gij zult liefhebben den Heer, uwen God, met geheel uw hart, en met geheel uwe ziel, en met geheel uw verstand". [3]) Eigenaardig is het, dat Jezus die tot deze overgave van den mensch met de kracht van gehéél zijn wezen aanspoort, zoo weinig van God zegt. [4]) Een omschrijving vindt men nauwelijks, een beredeneerde uiteenzetting van de werkelijkheid Gods in het geheel niet. Theoloog is hij blijkbaar niet geweest; hij getuigde, poneerde. Van eenige behandeling van mogelijke bezwaren of ontkenningen is geen sprake. Wel is het duidelijk, dat God hem de Almacht is. Hij is de schepper van hemel en aarde. En hij bepaalt der wereld lot en bestuurt der menschen levensgang. Jezus getuigt van God als de Voorzienigheid; aan een theodicee-probleem gaat hij echter voorbij; in dezen geeft het boek Job meer dan de evangelieën. In dit alles ligt overigens iets, dat den Joden eigen was, en Jezus zou niet de zoon zijner vaderen geweest zijn, als niet dit besef van een transcendenten God aanwezig was geweest.

Toch legt zijn Godsprediking een ander accent dan men in de Joodsche wereld aantrof, gelijk wij weten uit het Oude Testament en be-

[1]) Openbaring 21 : 5. In het boek der Openbaring krijgt men daardoor een zeer bijzondere conceptie van den Christus, die als een vorst der wrake zijne rechten doet gelden. Hoe weinig echter beteekent in de Christelijke wereld deze voorstelling in vergelijking met de evangelische van den koning der liefde.

[2]) Een bekend voorbeeld is het communisme-leven in gemeenschap van goederen, in de verwachting van het spoedige einde der wereld, beschreven in Handelingen 4 : 32—37.

[3]) Mattheus 23 : 37 e. p. p.

[4]) Zie boven bl. 64.

grijpen uit de verhalen omtrent zijn eigen Tijd. Er valt iets weg van het oude en er komt iets bij, dat nieuw mag worden geheeten. Het oude, dat wegvalt is de rechter-koninggedachte, en het nieuwe dat komt is de Vadervoorstelling. Men kan dit, naar de letter genomen, betwijfelen, omdat voor Jezus God wel is de Rechter die gericht houdt over 's menschen zondige gedragingen, en koning is immers in zijn koninkrijk; terwijl men óok kan zeggen, dat de naam Vader voor God niet geheel onbekend is geweest. Maar naar den geest genomen, is het wel waar. En dan moeten wij opmerken, dat door het accentueeren van Gods liefde — in hoevele gelijkenissen komt dat niet tot uiting: God is barmhartig, God verheugt zich over het vinden van den verlorene — het andere verdwijnt, verschrompelt. In een der brieven van het Nieuwe Testament staat: „Er is in de liefde geen vrees, maar de volmaakte liefde drijft de vrees buiten".[1]) Dit woord geeft een proces weer, dat zich in het Jodendom voordeed door den invloed van Jezus. Overheerschend was geweest „de vreeze des Heeren" in een besef van voor den Koning-Rechter te staan als geoordeelden. Grootsch moge hierin het zedelijke zondebesef geweest zijn, gepaard ging het met angstgevoelens, die men in de meeste godsdiensten, ook nu nog in het Christendom, sterk vindt. In beginsel richtte Jezus het geloofsbesef anders: men mocht God liefhebben. Gelijk een kind zijn vader vertrouwt, zoo mag de mensch naderen tot Zijnen Vader in de hemelen. Meer nog dan een aardsche vader dat kan en wil, zal Deze zijn kind nabijzijn en goed doen. [2]) Het dient opgemerkt te worden, dat de Joden dit vadergeloof gemakkelijk konden begrijpen van uit hun eigen sterke familie-verbondenheid. Blijkbaar is het echter verdrongen geweest door een anders ingesteld geloof, dat uit Wet en Profeten opkwam. Dat Jezus zelf leefde in dit God-Vader besef, spreekt uit elke bladzijde van het Nieuwe Testament. Het Johannesevangelie laat het woord bijna in elken regel voorkomen. Culmineert deze voorstelling in den aanhef van het „Onze Vader, die in de hemelen zijt", of in het stervenswoord: „Vader, in uwe handen beveel ik mijnen geest"? In ieder geval: het Christendom draagt dezen Godsnaam voort, omdat het de religie der liefde is.

Het is ook de zedelijke levensordening der liefde. Het woord liefde is het slotwoord van nagenoeg iederen zin, die in het Nieuwe Testament geschreven is over het gedrag der menschen. Het begrip specificeert zich in allerlei afzonderlijke „trekken". „Gij zult uwen naaste liefhebben als uzelven" is het algemeene beginsel, de tweede

[1]) Johannes 4 : 18.
[2]) Mattheus 7 : 9—11.

helft van het groote dubbele gebod der liefde tot God en menschen. [1]) Dit is overigens feitelijk reeds een specificatie, als men er aan denkt dat Jezus in de gelijkenis van den barmhartigen Samaritaan de Joodsche voorstelling, dat de vòlksgenoot de naaste is, doorbreekt. [2]) De naaste wordt voor het christelijk besef degene, voor wie men iets zijn kan, het is de medemensch. Barmhartigheid worde gekend. God is barmhartig jegens den mensch, de mensch tegenover den mensch veelal niet. De gelijkenis van den barmhartigen dienstknecht typeert dit. [3]) „Zalig zijn de barmhartigen" klinkt het in de Bergrede. [4]) Barmhartigheid leidt tot vergevensgezindheid. Hoe moeilijk is deze liefdedeugd te verwerkelijken. Toch, tot haar roept Jezus herhaaldelijk op. Zeventig maal zevenmaal zal men vergeven den broeder, die tegen u gezondigd heeft, [5]) Jezus zelf, aan het kruis hangende, zou gebeden hebben: „Vader, vergeef het hun, want ze weten niet, wat zij doen." [6]) En een bede, door hem allen volgelingen voorgezegd, is immers: „Vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren", het laatste onmiskenbaar als een verplichting opgelegd. [7]) Steeds is gevoeld, dat het moeilijkste liefdegebod is de vijandsliefde. Dit klinkt als een onmogelijkheid; de facto is het ook een onmogelijkheid, in dezen zin dat zoodra men zijn vijand liefde toedraagt, de vijand ophoudt vijand te zijn. Liefde absorbeert gewaarwording van vijandigheid. Inmiddels staat in het evangelie het zinnetje geschreven, dat in geen Joodsche, Grieksche of Romeinsche ethiek dier dagen voorkwam: „Hebt uwe vijanden lief; zegent ze, die u vervloeken; doet wel dengenen, die u haten; en bidt voor degenen, die u geweld doen en die u vervolgen." [8])

Dat dit alles een innerlijke levensgang van zelfzucht naar onbaatzuchtigheid, van vragen naar overgave beteekent, is ontwijfelbaar. Overgave, zelfverloochening, opoffering — in opoffering wordt de climax bereikt. Jezus sterft aan het kruis. Sedert dien is het kruis

[1]) Zie vorige bladz. De vraag is wel gesteld, of niet plaats kan vinden zelfs een liefhebben méér dan zichzelf, waarvan de opoffering het bewijs zou leveren. Zou dat niet de hoogste spanning zijn van wat zijn uitgangspunt neemt in de gelijkstelling van anderen met zichzelf? Als men hierover nadenkt kan men het zoo beoordeelen: Hij had anderen meer lief dan zijn eigen bestaan, daarom kan hij vòor hen sterven; hij had hen lief op dezelfde wijze als hij zijn eigen wezen liefhad, daarom kon hij voor dat wezen in hen leven.

[2]) Lucas 10 : 25—37.

[3]) Mattheus 18 : 25—35.

[4]) Mattheus 5 : 7.

[5]) Mattheus 18 : 21, 22.

[6]) Lucas 23 : 34.

[7]) Mattheus 6 : 12.

[8]) Mattheus 5 : 43, 44.

het symbool gebleven der opoffering. De offergedachte is een centrale gedachte in het Christendom, gelijk ons wel reeds gebleken is: godsdienstig-zedelijk; ondenkbaar is dat die ooit uit het Christendom zou worden gelicht. Dan zou het Christendom breken.
Er zijn twee pilaren, waarop alle zedelijkheidsbouw rust: liefde èn gerechtigheid. Paulus spreekt van geloof, hoop en liefde, en zegt dan: de meeste van deze is de liefde. Naar analogie daarvan zou het kunnen heeten: Gerechtigheid en Liefde, doch de meeste van deze twee is de liefde. Daarop valt dan ook het sterkste accent. Maar de gerechtigheid neemt toch wel een gewichtige plaats in de voorstellingen van het Nieuwe Testament in. Het is ook al weer in de zaligsprekingen, dat de gerechtigheid haar sanctie ontvangt, zoo goed als de barmhartigheid. „Zalig zijn de hongerenden en dorstenden naar gerechtigheid." [1]) Hoe daadwerkelijk dit door Jezus gevoeld werd, blijkt uit zijn hoon tegenover de Farizeeën: „Want ik zeg u: tenzij uwe gerechtigheid overvloediger zij, dan der Schriftgeleerden en der Farizeeën, dat gij in het koninkrijk der hemelen geenszins zult ingaan". [2]) Dat Jezus reëel was, zooals het modern wordt uitgedrukt, dat hij niet zweefde boven de menschelijke verhoudingen, maar er in leefde, wordt een indruk als men de evangelieën doorleest. Te meer heeft het daarom verbaasd, dat deze idealist der realiteit zoo weinig deze gedachte uitwerkt, en toepast op de bestaande sociale verhoudingen. Dit is een punt, dat wij aan de orde moeten stellen èn om het gewicht der zaak èn omdat het ons een inzicht moet geven in het karakter van Jezus' ethiek.
Is eigenlijk wel te spreken van ethiek? Ethiek, in den wetenschappelijken zin van een leer omtrent goed en kwaad, ontledend en systematisch samenvoegend, waarbij naar principia wordt gezocht, vindt men in de evangelieën in het geheel niet. Eer kan men zeggen, dat men er moraal vindt, waarbij onder moraal te verstaan is de aanduiding van wat goed en kwaad is, wat mag en niet mag, en wat moet. Hij kon stukken moraal geven, omdat hij leven had te bieden. Jezus beveelt, schrijft voor. Op grond van eigen gezag: „Gij hebt gehoord, dat door de Ouden gezegd is: . . . Maar Ik zeg u:" [3]) Die „ik" spreekt echter uit Gods naam. Jezus weet, dat wat hij zegt en doet hem ingegeven is, en een volbrengen van Gods wil. Al is het een uitspraak uit het bijzondere Johannesevangelie, wij mogen toch wel citeeren wat ook den geest der andere evangelieën weergeeft: „Mijne leer is Mijne niet, maar Desgenen, die Mij gezonden heeft.

[1]) Mattheus 5 : 6.
[2]) Mattheus 5 : 20.
[3]) Mattheus 6 : 21 vlg.

Zoo iemand wil deszelfs wil doen, die zal van deze leer bekennen, of zij uit God is, dan of ik van Mijzelven spreek". [1]) Hier wordt Jezus' leer — zeer ruim te nemen, want hij heeft juist nooit een „leer" in engeren zin gegeven — in God gefundeerd, en het bewijs der waarheid is een proefondervindelijk getuigenis in den godsdienstigen zedelijken mensch. Voor den ethisch-wijsgeerigen onderzoeker moge dit onvoldoende zijn, de Christenheid heeft altijd geleefd krachtens enkele grepen van moraal, in de evangeliën geboden.

De onvolledigheid is evident. Men zal van uit een hedendaagsch zedelijk leven zich onbevredigd gevoelen. Het groote sociale probleem, dat thans in de christelijke wereld zulk een aandacht vraagt, wordt nauwelijks gesteld. Het leven was natuurlijk veel minder verwikkeld, maar de tegenstellingen van recht en onrecht, uitbuiting en onderdrukt zijn, rijk en arm bestonden toen blijkbaar toch even sterk als thans. Jezus is tot sociaal hervormer uitgeroepen op grond van uitspraken in het Lucasevangelie, waarin de armen zalig worden geprezen en de rijken een „Wee u" te hooren krijgen [2]), waarin de rijke man uit de gelijkenis in de hel terecht komt en de arme Lazarus in Abraham's schoot mag aanliggen [3]), uit enkele andere trekken nog in dit evangelie, maar minder zeker is het, hoe deze verstaan moeten worden. Zou men misschien deze getuigenissen moeten zien in verband met de komende wereldordening, waarbij automatisch vergoeding komt voor nu geleden smart? Dan blijft het een gedachte, die ver af staat van wat uit een modern zedelijkheidsbesef voortkomt. Is het ook iets, dat alleen den Lucasevangelist aangaat? Opvallend is het, dat in datzelfde evangelie het verhaal van den rijken jongeling, die de opdracht krijgt zijn goederen te verkoopen om aan de armen te geven, als één bepaalde rijke jongeling wordt beschouwd. [4]) Bovendien is een philanthropische handelwijze geen daad van zedelijk-sociale reformatie, waarop ònze moraliteit is gericht. Wanneer Jezus hem ziet heen gaan zonder zijn roeping te kunnen volbrengen, schudt hij het hoofd en spreekt het zoo beroemd geworden woord: „Hoe bezwaarlijk zullen degenen, die goed hebben, in het koninkrijk Gods ingaan. Want het is lichter, dat een kemel ga door het oog van een naald, dan dat een rijke in het koninkrijk Gods inga". [5]) Jezus ziet het bezit als een gevaar voor de ziel. „Waar uw schat is, daar zal uw hart zijn". [6]) Hij rukt den

[1]) Johannes 7 : 17.
[2]) Lucas 6 : 20, 24.
[3]) Lucas 16 : 19—30.
[4]) Lucas 18 : 18—25.
[5]) Lucas 18 : 24, 25.
[6]) Lucas 12 : 34 (p. p.).

mensch los van die waardebepaling van schat, welke toentertijd zoo goed de gangbare was als thans. Verwerft u „schatten in den hemel"; deze kunnen door de dieven niet worden gestolen. [1]) Verder, hoe vergankelijk is het bezit. Een rijk man zal van zijnen overvloed genieten. Tot zijn ziel zal hij zeggen: „Ziel! gij hebt vele goederen, die opgelegd zijn voor vele jaren, neem rust, eet, drink, wees vroolijk"... Maar God zeide tot hem: Gij dwaas! in dezen nacht zal men uwe ziel van u afeischen". [2]) Wat is de mensch? In dezen geest gaat het door in het Lucas- en de andere evangelieën. In de bergrede spitst het zich toe op een volkomen verwaarloozen van het aardsche. Wat maakt men zich bezorgd zelfs over voeding en kleeding. „Zoekt eerst het Koninkrijk Gods en Zijne gerechtigheid, en al deze dingen zullen u toegeworpen worden". [3]) Wordt het laatste alleen als een paradox begrijpelijk? Of heeft het tot achtergrond de verwachting van het spoedige einde dezer wereld? Dan zou het een gansch ander sociaal probleem raken dan het onze. In ieder geval hebben wij den indruk, dat door Jezus over rijkdom, bezit, gesproken wordt individualistisch, uit het oogpunt van zielsheil en zielsbedreiging.

Individualistisch is zijn moraal. Dit blijkt ook wel uit zijn behandeling van zondaren. Persoonlijk staan die voor hem; persoonlijk vergeeft hij hunne schuld. Een begrip onzer dagen als „collectieve schuld" komt in de evangelieën niet voor, bij Paulus ook niet. Hoogstens wordt gedacht aan de algemeen-menschelijke schuld, door den val van Adam veroorzaakt, maar dit is iets geheel anders. Jezus tot een moraal-leeraar of een godsdienst-leeraar te maken is een verkeerd pogen, geboren uit een op dit punt onkritisch negentiendeeeuwsch bewustzijn. Jezus' persoon laat zich ook hierom niet daartoe vervormen, omdat het religieus-visionaire in hem primair was. Hij was een ziener van eeuwige dingen, een profeet van wat niet van deze wereld is. Merkwaardig is, dat hij toch nog zoo stevig in deze wereld stond, en, temidden der menschen niet boven hen uit leefde. Wel getuigde hij van het àndere, als hij aan het nú ordening bood.

Men moet uit het negatieve resultaat, dat Jezus geen sociale moraal, geen politiek program gaf, niet de conclusie trekken, dat hij dan ook geen man voor onzen tijd meer is. Hier komt iets merkwaardigs aan den dag: hij is niet op ons levensmilieu ingesteld, en toch blijft ons levensmilieu op hem ingesteld. Juist de hevig verontruste en diep zedelijk bewogen menschheid, welke vraagt om een andere gemeenschap, roept daarbij telkens den naam van Jezus aan. Aan hem, aan

[1]) Mattheus 6 : 20.
[2]) Lucas 12 : 16—21. Ziel beteekent hier het eigen leven.
[3]) Mattheus 6 : 25—34.

zijn gedachten, aan zijn koninkrijk Gods orienteert zich de moderne tijdgeest, zoodra deze wat diep gaat. Is dit een vergissing? Neen, Jezus blijft in zijn invloed de sterke hefboom, die onzen tijd omhoog moet lichten. Er is ons geen andere geboden dan deze. En wij verlangen naar geen anderen. Om twee redenen: Om de zuiverheid zijner beschouwingen. En om de strekking daarvan.

Wat het eerste betreft, nog anders kan het gezegd worden: om de zedelijke diepte er van. Het oordeel over goed en kwaad in de evangelieën gaat diep. Daarom wordt er zoo scherp onderscheiden tusschen schijn en wezen; daarom worden „de laatsten" vóór „de eersten" gesteld. Welke moet de kracht van Jezus geweest zijn, waardoor hij de zondaren tot zich trok, hen door hun zelfvernedering heen kon opheffen, waardoor hij de menigte, die eene op overspel betrapte vrouw steenigen wilde, zoo in haar geweten greep, dat zij afdroop? [1]) Het kan niet anders geweest zijn dan de zuiverheid van zijn wezen. Daarmede dringt hij door in de overleggingen, het hart. „God ziet het hart aan." En uit het hart komen de goede en kwade dingen voort. Gesteldheid beslist. Een moraal der gezindheid ligt voor ons. Een „tollenaar" wordt geprezen; een „Farizeeër" aan de kaak gesteld. „Zoo wie een vrouw aanziet, om haar te begeeren, die heeft alreeds overspel in zijn hart met haar gedaan", [2]) dit is een nieuw, toch zeker zuiver beginsel van sexueele moraal.

Van beginsel gesproken, dit wordt ons tot tweede argument voor de blijvende beteekenis der Jezus-moraal. Dàt hij beginselen gegeven heeft, krachtens zijn zuiverheid van wezen, dit is voldoende gebleken in alle tijden. De Christenheid heeft nooit meer bezeten dan beginselen, ideeën, welke zij te eeniger tijd in haar Christendom had uit te werken. Daardoor bleef het Christendom dynamisch van karakter, wisselend, het kenmerk dragende van onderscheidene stroomingen. Zoodra men kerkelijk van de christelijke moraal een Mozaische wet trachtte te maken, schond men het beginsel van het Christendom. Jezus' geboden zijn geen wetsartikelen geweest, maar wegwijzers in het zedelijke leven. Dit heeft Paulus goed ingezien. „Het einde der Wet is Christus" [3]), zoo vaak helaas is dit begrip voorbijgegaan door de wettelijke geesten, die meenden de massa te moeten dienen door een opgelegde moraal. Elke Tijd heeft voor zich de verwerkelijking te zoeken van de groote beginselen van liefde en gerechtigheid. Houdt men aan de beginselen vast, dan is de continuiteit van het christelijke leven gewaarborgd; past men ze

[1]) Johannes 8 : 1—11.
[2]) Mattheus 5 : 28.
[3]) Romeinen 10 : 4.

verschillend toe, dan blijft het Christendom een levende grootheid. Men kan spreken van enkele punten, waaromheen het vloeiende leven zich tijdelijk — tijdelijk slechts — kristalliseert. Daardoor wordt het verklaard, dat wij anders staan tegenover problemen van nationalen en internationalen aard, tegenover vraagstukken van oorlog en vrede, van echtscheiding en recht op vreugde, dan ons voorafgaande generaties. Dit doet het Christendom worden tot een geheel van „typen", die elkaar oproepen. [1])
't Is wel noodig om zich dit bewust te zijn, omdat men anders nooit uitkomt met de bepaling zijner houding tegenover hetgeen men niet aanvaarden kan in de moraal, of ruimer genomen in de religie ook van Jezus. Of is een afwerende houding ongeoorloofd? Wij moeten constateeren, dat geen Christen het Christendom der Bergrede leeft. Ook niet wie meent schriftuurlijk zich te houden aan het Woord Gods. Gedraagt men zich weerloos? Is het niet opmerkelijk, dat de aanhankelijkheid aan een vast verdedigingsregiem b.v. in de „christelijke" kringen van ons volk wortelt? Dat men daar indertijd ook zich tegen de facultatief-stelling van den eed verzette? Maar waar zal men het uitgangspunt vinden voor zijn vrijere houding? De Bergrede-kwestie is een vrij lastig punt. De inzichten, daarin gegeven, moeten zeker in verband gebracht worden met de verwachtingen van 's werelds einde, waarvan wij eenige malen gewaagden. Men kan onbezorgd zijn — voor korten tijd — ziende op de vogelen des hemels, die niet zaaien, noch maaien, noch verzamelen in de schuren, op de leliën des velds, die wassen, hoewel zij niet arbeiden en spinnen [2]), als de voorraden verbruikt mogen worden, of als welwillende lieden het hunne bieden. Er zal een andere levenshouding opkomen, wanneer men tot een enge gemeenschap zich bepalen kan, onrecht mag lijden onder alle omstandigheden, den bedelaar onbeperkt geven en den overweldiger zijn deur openen, dan wanneer men in een groot levensverband zich handhaven moet, men ook terwille der slechte elementen voor deze niet wijken mag.[3])
Het is een grootsche idee, welke hare verwerkelijking zoekt, dat de mensch voor zich niet vraagt en slechts geeft; zij kan echter tot een caricatuur worden, als de zedelijkheid haar redelijkheid verliest. Hiermee willen wij niet pleiten voor een slappe christelijke moraliteit — welke ongetwijfeld bestaat en overheerscht — maar moeten

[1]) Men denke aan onze beschouwingen aan den aanvang van dit hoofdstuk over „gestalten".
[2]) Mattheus 6 : 26, 28. Vreemd blijft ons, dat Jezus die onjuiste vergelijking heeft gemaakt met de vogelen, die wel degelijk verzamelen en toekomst voorbereiden.
[3]) Mattheus 5 : 38—42.

toch opkomen tegen een eenzijdigheid, welke een beroep doet op de letter van de Bergrede. Dat dit overigens geschiedt, kan een diepen zin hebben en sympathiek zijn. Een Tolstoi was een Christen, een bergrede-christen, maar anderen kunnen ook Christenen genoemd worden bij een anderen kijk op wat door God gewilde deugd is. Het zal nooit bewezen kunnen worden, vooral als men wat weet van de wording der evangeliën en begrijpt, welk een stempel de ondergangsgedachte der wereld en de wederkomstverwachting van Christus op de jonge Christenheid gedrukt heeft, om te zeggen: Hier heeft men de quintessens van het Christendom, en hier ligt de toets der christelijkheid. Het wordt te goeder trouw vaak gedaan, in het bijzonder door radicaal-gezinden, maar dit is toch willekeurig.[1])
Wel bestaat het recht, om vanuit de gesteldheid onzer eigen maatschappij en zich houdende aan de groote beginselen van gerechtigheid en liefde te komen tot gevolgtrekkingen, die zich dekken met de uitspraken der bergrede, maar dan is dit een ander proces van zedelijk overwegen. Men komt dan uit bij de bergrede als getuigenis; men is uitgegaan van eigen tijd, en christelijke gezindheid drong tot deze conclusies. Hoogstwaarschijnlijk zal men dan slechts een gedeelte dier uitspraken aanvaarden, althans uitwerken. Dat lijkt dan zeer willekeurig. Echter geloof ik niet, dat het zoo te noemen is, omdat het redelijk, onvermijdelijk is, dat elke individu en ook elke individuen-groep (een volk, een Tijd) bepaalde zijden van het christelijke leven beleeft. Wij zijn geroepen m.i. om de sociaal-zedelijke zijde sterk naar voren te brengen, en persoonlijk geloof ik ook, om op verschillende punten radicaal te zijn; het is niet gezegd, dat men altijd christelijk had moeten zijn op de wijze als wij nu collectief als onze plicht zijn gaan gevoelen.
Johannes Müller heeft een pleidooi geleverd om de bergrede te lezen op subjectief-collectieve wijze. „Die Bergpredigt, verdeutscht und vergegenwärtigt" luidt de titel van zijn merkwaardig boek, waarin hij degenen tot wie Jezus zich richt „die Suchenden" noemt. Deze laatsten typeert hij op een bepaalde wijze, naar zijn inzicht, hetgeen hier verder niet ter zake doet; wij kunnen het in ieder geval ten volle beamen, dat alle Christenen, tot wie de Bergrede haar prediking richt, menschen zijn, die den zin er van „zoeken" te verstaan en te verwerkelijken. Heel het Christendom is tenslotte een pogen om in Christus' geest, met Jezus ten voorbeeld, godsdienstig-zedelijk

[1]) Er is alle kans, dat in de bergrede enkele rigoristische uitspraken reeds verzwakt zijn, blijkende uit toevoegingen, b.v. het „ten onrechte" toornig zijn op den broeder (5 : 22) en de uitzonderingsbepaling op de onverbrekelijkheid van het huwelijk (5 : 32).

God en naaste te vinden. Dit geschiedt in een bepaalde Cultuur, welke hare constellaties meebrengt. De Bergrede-uitspraken worden met het oog op deze getransponeerd. Dit geeft Müller het recht om te spreken van ‚verdeutschen en vergegenwärtigen' [1]). Het is geen ongeordend en hopeloos pogen ook, als men zich maar waarlijk inleeft in de zuiverheid der visie van Jezus, en wanneer men sterk genoeg van wil is, van gelouterden wil, om iets te kunnen volbrengen. Er is behoud en voortgang tegelijk. Ons staat hierbij voor den geest het oordeel van een Goethe: „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelieën schimmert und leuchtet, wird er nicht herauskommen". Hierin vinden wij onze eigen gedachten heel zuiver uitgedrukt. —

VII. Die zedelijke cultuur, in de evangeliën lichtende, groepeert zich rondom de gestalte van Jezus. Ook al mocht deze onhistorisch zijn, dan is zij toch zoo sprekend dat zij voor goed een houvast biedt voor alle overwegingen omtrent zijn beteekenis. Ik zou hier de veronderstelling willen wagen, dat wanneer de Jezus der evangelieën een fictieve is, zij wel geschapen moet zijn door een reëelen. Hoe zou anders deze persoonlijkheid zoo geweldig zijn geworden? En dit geschiedt nog wel, terwijl men zoo weinig met zekerheid van hem weet.

Het laatste moet grif worden toegegeven, zoodra men de Evangelieën kritisch leest. Slechts weinig houden deze in. Voor ons ligt een bundeltje biografieën, ten deele parallel loopende, ten deele een eigen weg gaande. Een leven van Jezus wordt gewoonlijk geconstrueerd door bij elkaar te zetten, wat afzonderlijk voorkomt. Om een voorbeeld te geven, de zeven kruiswoorden van Jezus vindt men over de evangeliën verspreid; blijkbaar heeft elk dezer eenige uit de mondelinge overlevering opgevangen. Van een volledigen opzet is nergens sprake; alleen het Lucasevangelie zegt in zijn aanhef daarnaar te willen streven. Er zijn elkaar tegensprekende geboorteverhalen; er zijn vele van elkaar afwijkende opstandingsverhalen. En daartusschen brokstukken levensoverlevering. Van de eerste dertig jaren wordt nagenoeg niets verteld, men krijgt alleen het verhaal van den opgang naar Jeruzalem's tempel op twaalfjarigen leeftijd. Als Johannes de Dooper van het tooneel aftreedt, komt Jezus op. Eenige geschiedenissen in Galilea, tegen het einde van zijn leven een verblijf van nog geen week te Jeruzalem met het rechtsgeding tot slot, en daartusschen enkele ontmoetingen, niet vele, en verhalen

[1]) Men leze bl. 12—18. Het boek is ook in het Hollandsch vertaald.

van genezingen en wonderen. That is all. En wat daarvan, verondersteld nog altijd het historisch bestaan van Jezus, is daarvan historisch? Hoeveel is misschien symbolische gedachteninhoud, in genezingen en wonderen neergelegd. Hoeveel misschien is ongebreidelde fantaisie eener verheerlijking: zulk een mensch kon niet gewòòn-menschelijk zijn. Hoeveel misschien is beinvloed door hellenistische of andere voorstellingen, wellicht vooral wortelend in de mysterieënreligies. Hoeveel misschien is tot historie gevormd door een verwachting, welke vervuld moèst worden; met name is het duidelijk dat tal van oud-testamentische uitspraken min of meer verwrongen haar uitkomst beleven in nieuw-testamentische gebeurtenissen. Dit lijkt wel uitermate waarschijnlijk, dat men in het Nieuwe Testament volstrekt niet met een gaaf stuk geschiedenis te doen heeft, maar waarschijnlijk met een uit meerdere bronnen wellend getuigenis van Wahrheit und Dichtung. Elk der evangeliën geeft ook zijn eigen kleur aan het verhaal. Geen enkel modern theoloog zal het dan ook loochenen, dat weinig bekend is omtrent Jezus, nog minder vaststaat. [1])

Uit den aard der zaak is dan ook geen systematische levensbeschrijving te geven. Begrip omtrent de evangeliën zou degenen die dit wilden ondernemen, moeten weerhouden. Men is wel gewaarschuwd tegen mislukking. Men kan slechts de evangelieën in hun fragmentarisch karakter op zich laten inwerken, en hoogstens kunnen schrijvers fragmenten uitwerken. Dit is eer een taak voor kunstenaren dan voor theologen; de eersten staan vrijer tegenover hun stof dan de laatsten. Ook zal het publiek beter beseffen dat zij nu met literair, niet met wetenschappelijk en dogmatisch werk te doen hebben. Veel meer recht van bestaan hebben historische romans over Jezus dan romantische historieën. Opmerkèlijk is het, dat de theologische Jezusbeschrijvingen, die in den eersten tijd van het modernisme opkwamen — men denke aan Strauss en Renan — geëindigd zijn. Het onbevredigende is meer en meer ingezien. Maar nu is aan het opkomen een nieuwe gewijde literatuur ìn de profane literatuur, van de zijde van literatoren: Of men ze gaarne in handen zal nemen, is een kwestie van inzicht en smaak. Persoonlijk sta ik er afwerend tegenover, daar ik mij liever door de evangelieën zelf laat beinvloeden, dan dat ik een literaire reproductie ga genieten, maar mijn gewaarwording behoeft niet door een ander gedeeld te worden. Wel

[1]) Men kan behalve uitgebreider wetenschappelijke literatuur raadplegen boekjes als van prof. dr. H. Oort: „Wat weten wij van Jezus?" en kort geleden verschenen: „Onze kijk op het Nieuwe Testament" van dr. K. F. Proost (een der uitgaven van den Vrijz. Prot. Radio Omroep).

vermoed ik, dat van den bijbel zelf grootere religieus-zedelijke kracht uitgaat dan van de moderne literaire schetsen van het leven van Jezus. Overigens is het treffend, dat waarlijk groote schrijvers dit thema bewerken. Wat zij vóór hebben is, dat zij door geen vooroordeelen worden verhinderd om op hun artistiek-geestelijke intuities af te gaan. Om twee namen van de laatste jaren te noemen: Henri Barbusse schreef een boek, waar Jezus voortdurend zelf spreekt, eenerzijds geheel in zijn Joodsch milieu geplaatst, andererzijds universeel daarboven uitgaande. Zooals de schrijver in een noot zegt: „au VIIIe siècle de Rome, il est venu un homme qui a tenu dans ses mains, et qui a élevé, pour les faire voir, la misère, la souffrance, et la grandeur humaines". [1]) En dan is er de door zijn biografieën bijzonder beroemd geworden Emil Ludwig, die „Der Menschensohn" schreef. Geschichte eines Propheten noemt hij deze biografie. Ook hier de menschelijke Jezus. Romanschrijvers kunnen niets beginnen natuurlijk met een goden-geschiedenis. Eigenlijk op een ouderwetsche wijze heeft Ludwig zijn in een romantische sfeer gehouden levensgeschiedenis gegeven. Het talent van den auteur moet het hem doen, meer dan de hoofdpersoon van het boek. Dit is anders dan in de evangelieën.

Het grootsche blijft daar een ons tegemoet tredende Persoonlijkheid. Ondanks het weinige omtrent hem medegedeeld, leert men hem kennen. Een persoonlijkheid van de eerste orde, anders zou het niet kunnen. Geimponeerd heeft deze figuur alle eeuwen door, zelfs in kringen, waar men van het officieele Christendom ver verwijderd was geraakt. Men herkent hem in zijne dagen als een profeet, gelijk deze van ouds den Joden bekend was. Hij sprak als een machthebbende. Hij had lief, grenzeloos lief, maar het wordt een verbastering van het begrip, wanneer een latere tijd hem maakt tot een sentimenteel liefelijken menschenzoon, die nooit dan vriendelijke woorden zei. Het handgebaar zijner liefde is voorwaar geen aaien geweest. Dikwijls sloeg hij. Tempelgangers joeg hij uiteen, Farizeërs schold hij. [2]) Toch had hij grenzeloos lief. De eenheid van woord en daad heeft in hem haar mogelijkheid geillustreerd. Daarom kon deze leeraar tevens voorbeeld worden. Men heeft gesproken over zijn zondeloosheid, maar het komt mij voor dat deze voorstelling van ver-

[1]) bl. 247. Zeker gaat dit boek, theologisch, niet in een Paulinische richting. Paulus, nog in het leven van Jezus zelf optredende, wordt afgewezen als een Farizeër en een Grieksche geest.

[2]) Het populaire generaliseerende oordeel over Farizeërs als schijnheiligen verdient overigens herziening; overwegend zijn zij de typen, die te goeder trouw benepen in het wettelijke vastgeloopen zijn.

warring getuigt. Als Jezus een mensch geweest is, zou hij dan geenerlei fouten hebben begaan, nooit iets gedaan hebben, waarvan hij later spijt en berouw moest hebben? Het begrip zondeloosheid wordt in verband gebracht met zijn godszoonschap. Deze uit den Heiligen Geest geborene, wiens moeder volgens de Katholieke Kerk ook reeds onbevlekt ontvangen was, vrij van erfzonde, kòn niet zondigen. Maar dan is hij geen mensch, en valt uit onze houding jegens hem logisch weg alle heldenvereering. En toch is heldenvereering juist een van de sprekendste trekken der menschelijke toenadering. Men voelt hem wèl mensch te zijn, die zijn zonden kent, zijn God voor een oogenblik verliest in zijn stervensuur, die een Satan afwees ook, terwijl toch een zondelooze geen beproevingen kan doormaken. [1]) Zijn grootheid ligt niet in het bovenmenschelijke, maar in de sfeer van het menschelijke. Zij is forscher van aard dan gewoonlijk Jezus wordt voorgesteld. Er is eenzijdig licht geworpen op zijn lijden, zijn duldend verdragen, daardoor heeft de „man van smarten" een ietwat lijdelijk aanzien gekregen. Men mag echter zijn activiteit, de geweldige spankracht dezer natuur niet miskennen. Daardoor juist heeft hij in zoo korten tijd zooveel kunnen doen; heeft hij, sterk zijnde, een zoo sterken indruk gelaten.
Men kan zijn persoonlijkheid onder allerlei gezichtspunt stellen, al blijft een persoonlijkheid in haar wezen een geheimenis. Een uitdrukking, die nog al eens gehoord is, luidt „religieus genie". Wij vinden ze weinig bevredigend, doordat het woord genie direct de associaties oproept van grootheid op terreinen van kunst en wetenschap, en de toevoeging religieus deze niet voldoende doorbreekt. Wel ligt er in genie aangeduid het onpeilbare en unieke, dat gelijk elk genie ook Jezus heeft gekenmerkt. Een ander gezichtspunt is, dat men hem als van bijzonderen aard apart stelt en hem kwalificeert als een ras-mensch. Deze biologisch-anthropologische benaming klinkt vreemd, maar houdt overigens wel iets van waarde in. Van Hans Blüher bestaat een werk „Die Aristie des Jesus von Nazareth", waarin hij, zij het ook met een typisch Duitsch aanzien van geleerdheid, een theorie ten beste geeft over homogeniteit en allogeniteit. De menschheid lijkt homogeen, gelijksoortig, zij is echter ongelijksoortig. Kwalitatief is te onderscheiden tusschen den superieuren en den inferieuren mensch, tusschen een primair en een

[1]) Te waardeeren vind ik het in Barbusse, dat hij in zijn genoemd „Jésus" dezen in zijn jeugd een sexueel liefdeleven laat kennen. Maar hij groeit er boven uit, als hij door zijn grootere roeping wordt gegrepen. Van menschelijkheid is hierbij sprake, daarom nog niet van zondigheid. Voor zoover mij bekend, werd dit punt nagenoeg altijd stilzwijgend voorbijgegaan.

secundair ras. De zuivere gestalten in het bijzonder van het primaire ras komen hoogst zelden voor; overheerschend is geworden een meng-ras; een breede zone ligt tusschen de velen en den enkele van hoogen aard. Dit alles klinkt heel geleerd om de eenvoudige waarheid aan te duiden van het eenig karakter der superieuren. Dat Jezus tot de laatsten heeft behoord, is zelden betwijfeld. [1]) Hij is de Aristos, de beste, hoogste. Hij leeft krachtens zijn wezen, zijn

[1]) Er is wel literatuur, die dit doet en hem dan tot een pathologische figuur maakt. Decadent is hij dan. Van medische zijde is dit naar voren gebracht, grootendeels afgaande op de overleveringen omtrent zijn omringd zijn van vrouwen, welke dan gemakkelijk met een groot woord voor hysterisch worden uitgemaakt, of hem voorstellende als een geexalteerde, bevangen in waan. Zie dr. H. Schaefer „Jesus in psychiatrischer Beleuchtung".
Op een andere wijze geeft Nico van Suchtelen in „De Stille Lach" als een overigens niet gefundeerden indruk: „Het psychologisch bewijs ervoor dat de figuur van Jezus onhistorisch is, ligt voor mij in zijn onmenschelijke zondeloosheid. Hij is een even eenzijdige abstractie als de fantastische allegorieën van Shakespeare... Jezus lijkt mij de uiteraard ietwat ziekelijke fantaisie van een bekeerden zondaar." Als men het zoo zien wil, is er natuurlijk wel een enkele trek in de evangelische overleveringen voor te vinden. Inderdaad kunnen bewonderaars hem een ziekelijk aanzien geven. Maar men heeft geen recht dit uit de evangelieën te concludeeren; daarvoor staat er te veel tegenover — de gansche strekking van een heldhaftig strijdleven.
Uit den aard der zaak kan allerlei worden verondersteld. Er bestaan behalve de kanonieke evangelieën, door de Kerk aanvaard, apocryphe welke afgewezen zijn. Deze bevatten o.a. heel wat wonderverhalen, ook uit de prille jeugd van Jezus. — Van theosofische en anthroposofische zijde wordt een vrij uitgebreide literatuur aangeboden over de inwijdingen van Jezus, als Esseër (een secte, in het Nieuwe Testament even vermeld). Ook bestaan occulte theorieën over de incarnatie van Christus in Jezus. Rudolf Steiner, hoe vreemd zal het menigeen klinken, is schouwend te weten gekomen, dat er oorspronkelijk twee Jezus-knapen geweest zijn, waarvan de eene van Salomonische afkomst was, van een hooge door incarnatie verworven gesteldheid. In den ander was slechts een nog onbedorven geest, daar deze verschijning nog geen aardsche verwikkelingen had doorgemaakt. Het Ik van den salomonischen knaap verlaat op twaalfjarigen leeftijd — de overlevering van den tempel — zijn lichaamshulsel en vereenigt zich met dat van den ander. Het lichaam sterft. De éene Jezusknaap is nu een gelukkige verbintenis van twee geestelijke gegevens, echter een mensch, geen God. Op 30-jarigen leeftijd brengt hij het groote offer, teeken zijner buitengewone ontwikkeling, dit Ik verlaat zijn lichaamshulsel, en Christus, God zelf, neemt daarvan bezit, om gedurende drie jaren zijn missie der verlossing te volvoeren. Dit geschiedt tijdens den doop in den Jordaan. (Adolf Arenson: „Die Kindheitsgeschichte Jesu. Die beiden Jesusknaben"). — Naast dit resultaat der anthroposofische Geisteswissenschaft staat weer een andere visie. Ten onzent heeft Frederik van Eeden zijn „Jezus leer en verborgen leven" gegeven. Het is hem geopenbaard door een geest, behoorende tot een genootschap vóór Jezus' tijd reeds bestaande, „Broeders die troost brengen". Ook wordt gesproken van „De witte Broeders". Deze zegt Jezus te hebben gekend. Jaren lang heeft Jezus met deze orde in de woestijn vertoefd, na slechts voor korten tijd een aanhanger der Esseërs geweest te zijn. In hun midden beoefende hij kunsten en wetenschappen, maakte zelfs eigenhandig een nieuw muziekinstrument, schilderde ook, maar bestudeerde bovenal andere

substantie, zegt Blüher. „Bei den hohen Meistern ist diese Substanz ganz schöpferische Liebe". [1])
Na verwant aan deze beschouwingen van Blüher zijn die van Hans Hartmann, in „Jesus, das Dämonische und die Ethik". Het daemonische is ook een gezichtspunt. Feitelijk een heel oude, maar in de laatste jaren weer naar voren gekomen voorstelling. Gewoonlijk wordt het in den ongunstigen zin van het uiterst-hartstochtelijke, duivelsche genomen, maar het kan ook zijn de aanduiding van iets hoogs, ten uiterste edels. Men denke aan wat Socrates verstond onder den Daimonion in zich, die hem leidde, bovenal weerhield van wat hem onwaardig was. Goethe ziet het in zijn „Dichtung und Wahrheit" als een fascineerende oerkracht in menschen, die anderen dwingt zich daarvoor te buigen. Emil Lucka in zijn „Grenzen der Seele" wijdt een studie aan het daemonische, dat hij peilt in de persoonlijkheden en literatuur van Poe en Dostojewski, terwijl hij het vooral neemt naar den gruwelijken kant. Maar in de figuur van Sossima — tegenover de familie Karamasoff — is het begrip daemonisch opgevoerd tot dat van heiligheid. Daarin ligt de spanning ten uiterste eveneens, maar nu anders gericht. Dr. van Holk heeft het daemonische ook benaderd. „Het daemonische is het v e r e i n d i g d g o d d e l ij k e. Dit is een onmogelijkheid voor de Rede — want God is oneindig — niettemin een werkelijkheid voor de ervaring. Daemonisch is dus een grens-begrip, met sterke gevoelsspanning, ontstaan uit een conflict van zieleleven en zieleinhoud. ...Daemonisch is een begrip van energie; en wel van een goddelijke (ver-

godsdiensten. Te Nazareth geboren is hij de zoon geweest eener Maagd, Maria. Hij heeft slechts haar bemind, terwijl hij velen in zijn groote vriendschap opnam, en wel de sexueele liefde verstond en wist te zegenen. Jezus zelf is vóór zijn optreden te Rome en te Alexandrië geweest. Op dit boek is nog een vervolg verschenen: „Uit Jezus' openbaar Leven", dat vele ontmoetingen uit het leven van Jezus verhaalt, wederom „uit dezelfde bron, van denzelfden persoon, maar door andere bemiddeling". Beide boeken zijn merkwaardig om van Eeden's houding te leeren kennen tegenover theosofie en verwante stroomingen, en jegens de Katholieke Kerk. Wij wagen dit te zeggen, al is het steeds de verschijning der Witte Broeders die spreekt en zich over deze uitlaat. Ze dateeren uit de jaren 1919 en 1922. De stelsels der theosofen en spiritisten worden ergens pseudogodsdiensten genoemd. Een nieuwe wereldhervormer komt niet. „Waartoe zou een waereldhervormer koomen? Er zijn er genoeg geweest, Zarathoestra, Boeddha, en de grootste: Jezus". De Katholieke Kerk wordt als de eenige aangewezen, en de Sacramenten steeds duidelijker aanvaard. „Dit boek en het voorige zal meer dan ge denkt tot de Kerk voeren"... zegt van Eeden's geestelijke zegsman. — De Katholieke Kerk heeft Van Eeden in zich opgenomen, maar zal toch de te zijnen name staande werken op den Index hebben moeten plaatsen wegens hun occulte, niet kerkelijke bron.
[1]) S. 147.

sta: oneindige) energie, in menschelijke (althans: eindige) gedaante gefixeerd. Daemonische menschen zijn dus al zulke menschen, die een overschot aan levenskracht bezitten, waarvoor in de gewone menschelijke verhoudingen geen uitweg is." [1])
Vat men dus het begrip daemonisch naar deze twee zijden: het is oversterke energie-spanning, en deze kan zijn eene van hoogen geestelijken, zelfs goddelijken zin, dan wordt het begrijpelijk dat een Hartmann onder dit gezichtspunt stelt Jezus' persoonlijkheid, in het bijzonder ook diens ethiek. Na een kritiek op alle mogelijke andere wijzen van beschouwing dezer figuur, pleit hij voor deze visie. „Wenn wir nun hier die „dämonische" Auffassung Jesu vertreten, so weist diese über die bisherigen hinaus... Jesus war der absolut freie Mensch... Dieses Drängende, in dem sich reine, absolute Gegenwart und reine, „ewige" Zukunft kreuzen, ist die eigentliche Kraft des Dämonischen. Man kann es nicht erzeugen. Es ist einfach da und wirkt. Die Frage, wie lange, wieviel Jahre oder Wochen ein Mensch solchen Spannungszustand aushält, kann man nicht beantworten... Die Liebe, als faszbarer und greifbarer Komplex von Einzel-Erscheinungen, ist eigentlich bei Jesus nur eine Wesensform seiner Reaktionsfähigkeit. Diese Reaktionsfähigkeit ist die einzige Art, wie der dämonische Mensch überhaupt mit dem Dasein auszer sich in Berührung kommt.... So ist das Dämonische nicht die Liebe, aber es wird durch die Wirklichkeit zur Liebe, welche dadurch freilich das Wesen des ganzen Menschen verklärt. Das Dämonische ist, wie wir Anfangs schon sahen, ein lebendiger, sich wandelnder, in der Richtung der Liebe bewegter und so sich erfüllender Begriff." [2]) Wanneer nu Hartmann deze gedachten als maatstaf ter beoordeeling van „Die ethische Deutung Christi" aanlegt, dan komt hij tot een afwijzing der gangbare beschouwingen, dat Jezus een leer, een ethiek heeft gegeven, dat men zijn geboden kan aflezen en hem in uitwendigen zin tot voorbeeld nemen. Hij is zich wel bewust hierbij, dat onzekerheid intreedt. „Es ist unsere Aufgabe zu erkennen, dasz mit dem ethischen Christus viel sicherer Besitz, viel Vereinfachung des Lebens, viel Beruhigung der Menschen dahingeht. ... Ein Jesus, der nicht einfach in einer Reihe mit so und so vielen Vorläufern oder Nachfolgern steht, mit dem man nicht dadurch fertig wird, dasz man von ihm sagt, er habe eine höhere Moral als Confucius, Buddha und Moses gebracht, den wird man nicht mehr so abgerundet, so wohl präpariert Erwachsenen und Kindern darbieten können. wie es bisher mit dem kirklichen Christus geschah...

[1]) In een artikel in „De Smidse", October 1927. „Over de beteekenis van het begrip „daemonisch" voor het moderne godsdienstbewustzijn".
[2]) 92—96.

Es entstehen dann Abstände. Und diese in der Tiefe waltende Distanz macht es uns unmöglich, einfach anzunehmen, wir könnten nun die Förderungen der Bergpredigt oder das Liebesgebot erfüllen, weil er es sagt." [1])

Schijnbaar vernietigen van alle christelijke moraal lijkt dit alles. Toch gelooven wij, dat hier recht geschiedt aan de werkelijkheid, en dat het daemonische een verruimend gezichtspunt is.[2]) Jezus is een Kracht een eeuwigheidskracht in deze eindige wereld; een kracht die omwoelt en leven ontspruiten doet. Zij is niet in getal uit te drukken; alles aan Jezus is boven-matig. Het Christendom is zelf te zien als een daemonische macht. Wij hebben ze vroeger reeds genoemd een dynamische, wij combineeren nu: een dynamisch-daemonische. Het grootsche in het Christendom is, dat het een praktische onmogelijkheid inhoudt. Het Christendom beleven gaat „boven menschelijke kracht". En toch is het de menschheid ter taak gesteld. Een logische tegenstrijdigheid; een uit het leven geboren noodzakelijkheid. Waaraan de menschheid zich voelt kapot gaan, wat tegelijkertijd hare eenige redding is. Wanneer Christenen in de Bergrede lazen: „Weest dan gijlieden volmaakt, gelijk uw Vader, die in de hemelen is, volmaakt is", hebben zij altijd gezegd: Dat kan niet; ook: Dat moet. Beide kan gezegd worden. Men moest beseffen: Het Christendom gaat boven de werkelijkheid uit — het is magneet.

Van uit deze beschouwingen vinden wij een antwoord op allerlei vaak gehoorde vragen omtrent de persoon en het leven van Jezus. „Wat was het nieuwe, dat hij bracht?" staat in het midden van deze. Men kan parallellen vinden van bijna al zijne woorden, en zijn daden toonen ook wel verwantschap. Echter wijst dat allerminst op afhankelijkheid. Nuances kunnen op iets nieuws wijzen. Honderden en duizenden hebben vóór en na hem over liefde gesproken en deze betoond, maar hij deed het op zijne wijze. Het nieuwe ligt in het origineele zijner Persoonlijkheid. De groote genii der Menschheid zijn origineel geweest. Ieder huner was een unicum.

Men kan dit beter aanvoelen dan omschrijven. Want met het laatste loopt men gevaar, een Persoonlijkheid tot een zichtbare persoon te maken. De beste biografie van Jezus zou die zijn, welke vermoedens omtrent hem wekte. Maar wij begrijpen alleszins, dat men hiertoe zich niet beperken kon en wilde, dat een drang van verstaan en van vereering drong om hem in stichtelijke schoonheid, meer dan in we-

[1]) 124—127.

[2]) Brunner gebruikt in „Der Mittler" een treffende uitdrukking: Jezus is van een andere dimensie; hij leidt hem daarmee echter direct buiten het menschelijke. (213, 352).

tenschappelijke zuiverheid, uit te beelden. Het is treffend daarin de schrijvers, en dezen als representanten van een groep namens wie zij het woord voerden, te herkennen. Elke menschengroep, uit bijzondere gesteldheid van Tijd en omgeving geboortig, brengt haar tribuut van verheerlijking. Niet alleen de Wijzen uit het Oosten hebben gehuldigd den Koning der koningen. Menschen hebben in hun idealisme gezocht naar de dingen, welke zij — in hen slechts voornemens — in hem als werkelijkheden veronderstelden. Daarmee tooiden zij hem, gelijk in de Katholieke kerken bij processies beelden van Jezus met sierlijke gewaden worden omhangen. Symbolisch is dit een zichzelf willen zien. Gelijk men zichzelf zou wenschen, zoo ziet men Jezus. [1]) Geinspireerd daartoe door diens wezen. Aldus vindt wederkeerigheid plaats: men ontvangt en geeft terug.

Zoo rijst er een Jezus-beeltenis. Naar het uiterlijk is dit reeds merkbaar. Er bestaat geen enkel authentiek beeldhouwwerk of schilderstuk uit dien tijd. Alles is legendarisch, b.v. het verhaal van den doek van Veronica, waarin Jezus' gelaat zou zijn afgedrukt. Toch is men volkomen natuurlijk, daar alle innerlijke gesteldheid hare expressie zoekt, zijn gestalte gaan voorstellen. Van den tijd af, dat men hem in de catacomben te Rome, behalve in symbolische aanduidingen, als een Romeinsche jonge man met gladgeschoren gezicht heeft voorgesteld, tot in onze dagen als men hem soms als man van smarte, dan als man van vrede, dan weer als zedelijke revolutionair uitbeeldt, heeft men dit in de beeldende kunst gedaan. Wanneer men een bekend werk als van K. Preusz „Das Bild Christi im Wandel der Zeiten" doorbladert, krijgt men een exposé van beeltenissen, dat zeer leerzaam is hoe de aandacht zich verschillend heeft gericht. Verwonderlijk is het niet, dat het dramatische moment overheerscht en het kruislijden zooveel is weergegeven. Merkwaardig is, dat er geleidelijk aan een type van gelaat stereotyp is geworden, dat van den ovalen hoofdvorm met bruine lange lokken en sierlijken baard. Er ontstaat een schoonheids-ideaal; christelijk naar Grieksch voorbeeld, zou het kunnen heeten. Zooals de Madonna de mooie jonge moeder wordt, zoo Jezus de schoone sympathie wekkende jonge man. Gewoonlijk vrij zielloos. De caricatuur van een Jezus, en zeker van een „daemonischen" Jezus, kan men dagelijks voor de winkelramen zien van handelaren in heilige voorwerpen en artikelen van devotie. Gelukkig teeken van onzen tijd is het, dat deze Jezus weer stelt midden in het moderne leven, dat schilders hem teekenen in de straten der groote steden, bij fabriekspoorten, zoo goed als in bin-

[1]) Het Narcisme in de Freudiaansche psychologie. Tegelijkertijd maakt men zijn eigen wezen te schameler òm de tegenstelling te sterker te doen uitkomen.

nenhuisjes en naast graven. [1]) Men ziet, hoe de eeuwen door alle levensproblemen zich deze Figuur in hun midden trekken, omdat geen oplossing er van buiten hem om kan gaan. De Jezus-beeltenis krijgt daardoor haar levend aanzien. Meer nog dan in de schilder- en beeldhouwkunst zal dit blijken uit de literatuur. Deze vermag zelfs dogmatische voorstellingen in proza en poëzie om te zetten, en zoodoende het karakter te toonen eener schepping, welke de schoonheid niet zoekende als het voornaamste, toch dikwijls op schoone wijze Jezus hulde brengt. Het blijft wederom het Ideaal, dat in hem zich zijn realiteit voorstelt. Prediking in woord en geschrift is voor een groot deel uitbeelding van Jezus-gestalte, in ideeën, op grond van historische overleveringen gevormd.

Nadat wij onzen blik geruimen tijd gericht hebben op de Jezusgestalte, een figuur in historische voorstelling, moeten wij thans het niet-historische gaan peilen. Wij hadden een onderscheid gemaakt tusschen Jezus en Christus [2]), en wezen er op dat voor een modern geloofsbesef de beide namen niet vereenzelvigd mogen worden. Het christologische moment in het geloof komt nu ter sprake, waarover wij echter vrij kort kunnen zijn. Om twee redenen. Ten eerste is er reeds heel wat in dit hoofdstuk ter sprake gekomen: bij de behandeling van de verlossingsleer, de bepaling van het middelaarschap, de bespreking van het rechtsmodernisme. In de tweede plaats onttrekt het onderwerp zich meer aan een behandeling, omdat wij met een „wezen" te doen hebben, zoodra wij over Christus nadenken, en dit ongenaakbaar is. Toch zijn er dingen, die besproken moeten worden, welke wij herleiden kunnen tot twee belangrijke vraagpunten. 1°. Is er een recht tot Christus-beschouwing van vrijzinnige zijde? 2°. Op welke wijze is deze uit te werken?

Wanneer wij denken aan Roessingh's opkomen voor een Christologie, gelijk wij boven zagen [3]), dan geeft hij deze „op den grondslag der kritische theologie". Wij haalden enkele uitspraken van hem aan. Het was duidelijk, dat hij een onderscheid sterk handhaafde tusschen Jezus en Christus, en daarom ook zeggen kon: De

[1]) Een reeks afbeeldingen uit de laatste jaren krijgt men in een studie van dr. R. Miedema: „Christus in de beeldende kunst" (een der vlugschriften van „De Studieclub van moderne theologen"). In zijn beschrijving zegt hij: „Wij zien in de beeldende kunst een steeds sterker wordend streven om bewust religieuze waarheid en waarden tot uiting te brengen en zich in dienst te stellen van een grooter verband van eenheidsstreving. Zoowel schilderkunst als beeldhouwkunst krijgen meer en meer het karakter van toegepaste kunst" (17). Goed „teeken des tijds" is dan ook geweest het Congres voor kerkbouw in Juli 1928, waar architecten en theologen onder Miedema's leiding elkaar zochten en samen overlegden.
[2]) 246.
[3]) 242 vlg.

absoluutheid van Christus is niet de absoluutheid van Jezus. Deze juist zijn voor de orthodoxie niet te scheiden, zij zal zich daarom verzetten tegen de onderscheiding als een misleiding. Zij zal tegen het modernisme zeggen: Gij zoudt van Christus niet weten, als gij van Jezus niet wist; gij zoudt uw Christus-voorstelling niet hebben, als gij de gestalte van Jezus niet zaagt. Het Modernisme zal antwoorden: Zeker zijn al onze voorstellingen gebonden aan de verschijning van Jezus; maar dit is geen grond om ons het recht te ontzeggen tot onderscheiding van de Christus-idee. Deze is van veel algemeener aard: Christus verschijnt ìn Jezus. Christus is universeel: zijn wezen wordt gekend in andere religies in andere verschijningen, en of de naam Christus elders bekend is of niet, doet er dan ook niet toe. Het gaat hierom: of men God in een bepaald aspect leerde kennen: God in Zijn liefdewezen der menschheid toegekeerd. Dat is Christus, òns openbaar geworden in Jezus.

Die kwestie van de absoluutheid lijkt ons een van veel verwarring. Er is beweerd, dat God zich nooit in Zijn volkomenheid in één mensch uiten kon, elke mensch ware tè klein vat voor zóó groot een inhoud. Daartegenover kwamen theorieën, dat dit wel kon, in den meest modernen vorm verdedigd in het zoogenaamde Personalisme, waarvan ethische theologen de opvallende verdedigers plegen te zijn. Het komt mij voor, dat slechts een waarschijnlijkheid, op grond van waarneming kan beslissen. Stelt men krachtens zijn geloofsinzichten voorop, dat Jezus de absolute Godsopenbaring is, dan komt men tot de conclusie dat God zich in éénen mensch, in dèn eenen Mensch volkomen gegeven heeft. Maar uit de Godsgedachte zelve is het niet af te leiden. Van een vrijzinnig standpunt zal men uitgaan van hetgeen de menschheidsgeschiedenis leert, en heeft men geen reden om ééne uitzondering te maken op den regel, dat de menschen het onvolkomene in zich dragen. Het absolute moge de transcendente Godswereld kenmerken, zij doet het niet de menschenwereld, welke is eene van relativiteit, kwalitatief gesproken. Zoodra men van Christus spreekt, is het absolute daarin te betrekken; zoolang men het over Jezus heeft, niet. [1])

[1]) Hoe ingrijpend de verschillen zijn, blijkt uit prof. Kohnstamm's Synthese-brochure „Persoonlijkheid en Idee", en de bestrijding welke zij gevonden heeft. Men kan een lijn zien loopen door dèze uitspraken: „De wereld te zien niet als de openbaring van een Rijk der Ideeën, maar als schepping en openbaring van een Persoonlijkheid, en van dit gezichtspunt alle andere waardebeoordeeling afhankelijk te maken, dat is het karakteriseerende voor het personalisme" (21). „De hoogste waarde kan in de sfeer van het personalisme niet anders dan gepersonifieerd gedacht worden. Zoo voert het personalisme als noodwendige consekwentie tot het theïsme, de leer van een persoonlijk God." (28). „Wanneer het persoonlijkheidsbegrip de hoogste openbaring van waarde aanduidt, dan kunnen ook alleen

Dat men Christus' kracht ervaart zal zeker niet geloochend kunnen worden. Het is de eeuwen door in dank erkend. Zoowel de vrijzinnige geloovige, die van iets innerlijks zal spreken, als de man op het zondaarsbankje in een revival-samenkomst zullen er van getuigen. Dit zal dringen tot een geloofsleven, dat christocentrisch wordt genoemd. Christus' heilswerking staat in het middelpunt van aandacht en erkentelijkheid. Men onderscheide hier wèl. Ons komt het voor, dat heel wat van hetgeen christocentrisch heet, eigenlijk iets anders is en Jesu-centrisch zou moeten worden genoemd. Er is een geloovigheid, welke de innigheid eener menschelijk gevoelde nabijheid sterk beleeft. Men kan zich afvragen, of dit niet in sterke mate afhankelijk is van een persoonlijke praedispositie. Wat wij bedoelen, is het gemakkelijkst duidelijk te maken door te letten op hetgeen in de Katholieke Kerk zoo opvallend is. Vaak wordt de opmerking gemaakt, dat daar de aanbidding — aanroeping, zullen de Katholieken gewoonlijk verbeteren — van Maria en de heiligen, bovenal van Jezus, die van God eigenlijk verdrongen heeft. De devotie, niet de geloofsvoorstelling of geloofsleer, maakt God secundair. Inderdaad lijkt dit wel zoo te zijn. Er richt zich een zeer merkwaardige devotie op het Heilige Hart, op den Jezus-Koning; er zijn tal van verheerlijkingen van den zoeten Jezus. En dat komt niet alleen bij het volk voor, maar ook bij de voorgangers. Een sprekend voorbeeld is Pater professor van Ginneken. In zijn laatste werk, de grootsche uitgave zijner „Voordrachten over het Katholicisme voor niet-katholieken", leze men in het 5de hoofdstuk er „De Litanie van Jezus' zielegrootheid" slechts op na. Deze, welke bladzijden lang zich uitstrekt, begint aldus: „Devoot aanbid ik U mijn verholen God. Ik aanbid U Jesus in Uw aangeboren koningsmacht en vorstelijke heerschersgaven, maar ik aanbid niet minder Uw weergalooze onderdanigheid tot in den dood, ja tot in den dood des kruises, aan den wil van Abba: Vader. Ik bewonder Uw heerlijk majestueuze menschengestalte mijn Jesus, als gij de woorden spreekt: Mij is alle macht gegeven in den hemel en op aarde; maar ik min ook Uw waardig hoofd bij het nederbuigen, als Gij Petrus de voeten wascht. O wat is Uw buigen schoon! Ik vereer Uw diep menschelijken deemoed bij Joannes aan den Jordaan, en ik bewonder U in driewerf witte gloriestraling op den Tabor, en nog innerlijker aan-

personen de dragers van Gods openbaring in deze wereld zijn" (29). „Maar laatste en meest pregnante toespitsing vindt deze gedachte natuurlijk in de overtuiging, dat er één hoogste openbaring is, waaromheen als middelpunt al het andere zich groepeert. In de plaats van de ware leer der normen op alle gebied, die het idealisme zoekt, treedt de normale en normatieve Mensch, in de gemeenschap met wien de zwaarste en diepste conflicten worden doorgestreden." (43).

bid ik U in Uw mysterieuze zelfopenbaring van Zoon: één met den Vader en toch voortkomend en dus volgend op hem. O laat ons den voor-Uwe-Godheid-neerbuigenden deemoed aan ons waardig menschelijk koningschap-over-al-Uw-overige schepselen paren." [1])
Dat op de zichtbare gestalte van Jezus zich de vroomheid richt, is waarlijk geen wonder. Jezus is zooveel concreter dan God voor het menschelijke bewustzijn. Tot het abstracte kunnen zoovelen zich niet verheffen. Jezus wordt de vriend, met wien men op en neer kan gaan. Ondanks zijn meerderheid is hij toch zoo tegemoetkomend. Men kan zulk een gemeenschap gevoelen. Op hem kan men zijn menschelijke gevoelens overdragen. [2]) Liefde tot God heeft een anderen gevoelstoon. Niet alleen onder Katholieken wordt dit ervaren, ook onder Protestanten, en ik geloof niet te veel te zeggen als ik beweer, dat het grootste deel der Protestantsche devotie ook Jesucentrisch is. Goethe heeft de innigheid dezer gevoelens op klassiek geworden wijze weergegeven in zijn „Bekenntnisse einer schönen Seele", voorkomende in Wilhelm Meister's Lehrjahre: „Ja, wer nur schildern könnte, was ich da fühlte! Ein Zug brachte meine Seele nach dem Kreuze hin, an dem Jesus einst erblaszte; ein Zug war es, ich kann es nicht anders nennen, demjenigen völlig gleich, wodurch unsre Seele zu einem abwesenden Geliebten geführt wird, ein Zunahen, das vermutlich viel wesentlicher und wahrhafter ist, wie wir vermuten. So nahte meine Seele dem Menschgewordenen und am Kreuz Gestorbenen, und in dem Augenblicke wuszte ich, was Glauben war."
De vraag komt boven, of in wezen de vrijzinnigheid niet mèèr Christocentrisch is dan de orthodoxie. Een antwoord in bevestigenden zin zal natuurlijk direct heftig weersproken worden van orthodoxe zijde, omdat men zeggen zal dat de vrijzinnigheid de heilsfeitelijkheden in Jezus Christus gemanifesteerd loochent, maar als men het wat anders stelt en let op die Jezus-aandacht, eenerzijds, op het besef dat in Christus Jezus openbaar werd en dat Christus het wezen Gods in zich draagt, andererzijds, dan lijkt mij deze vraagstelling allesbehalve willekeurig. Ik zou er overigens nog wel iets aan willen toevoegen. Zou het voor de vrijzinnige geloofsrichting een groote vooruitgang beteekenen, als de geloofsprediking christocentrisch werd? Wij hebben Roessingh's wenschen gehoord, dat hij onze dogmatiek en prediking om de prediking van Christus zou willen concentreeren, Christus gezien als kracht en verlosser.[3]) Wij meenen

[1]) 127. Vgl. zijn „Litanie van Jezus' volkomenheden" in zijn boekje „Protestant en Katholiek".
[2]) Zie boven bl. 54.
[3]) Zie boven bl. 243.

bij de bespreking van het rechts-modernisme genoeg recht te hebben laten wedervaren aan dit streven, waardoor de werkelijkheid van Christus' wezen in het geloofsleven der vrijzinnigen opnieuw wordt gereleveerd, om toch als principieele vraag te stellen, of niet het theocentrisch karakter der vrijzinnige geloovigheid moet worden gehandhaafd. Gaat het in religie niet om verbintenis met God; is niet het groote gegeven van Calvijn's Protestantisme de Souvereiniteit Gods? En moet niet in het vrijzinnige, ook christelijk vrijzinnige geloofsleven, het centrum der geloovigheid blijven God, en dus de centrale geloofsprediking God? God in Christus, Christus in Jezus — als de Godsprediking deze richting uitgaat, dan kunnen wij ons daarmede heel wel vereenigen, omdat hierin het christelijke onzer religie tot zijn recht zou komen, maar God blijft ons het primaire. Gewoonlijk wordt in orthodoxe kringen de nadruk gelegd op Christus, met een beroep b.v. op den bijbeltekst: „Want niemand kan een ander fundament leggen, dan hetgeen gelegd is, hetwelk is Jezus Christus" [1]), of op een ander woord van Paulus: „Want ik heb niet voorgenomen iets te weten onder u, dan Jezus Christus, en dien gekruisigd" [2]), maar ten aanzien van het eerste rijst toch de vraag of het beeld niet verwarrend werkt: God is het één en het al, het fundament en de koepel der wereld-ordening; en aangaande het tweede komt het besef boven, dat zoodra men Christus gaat prediken, ook den gekruisigden Jezus, men toch direct God en Diens wil ten heil van menschen in het oog vat. Alle Christus-prediking is Gods-prediking en alle Jezus-prediking loopt op Gods-prediking uit. Ik geef direct toe, dat daarin zulk een accent kan vallen, dat men van christocentrisch te spreken eenig recht heeft, maar principieel blijft, dunkt mij, de theocentrische prediking, en dus ook de theocentrische geloofsbeschouwing en dus ook de theocentrische geloovigheid werkelijkheden, die niet mogen worden prijsgegeven.
Na dit pleidooi voor het theocentrische willen wij gaarne het christologische als een recht erkennen, en gaan wij over tot de behandeling der tweede door ons gestelde vraag, hoe een Christusbeschouwing van vrijzinnige zijde kan worden uitgewerkt. Feitelijk zal men niet meer kunnen doen dan enkele trekken aangeven, die voor den geloovige aanduiden wat hem Christus beteekent. Van een nauwsluitend systeem kan geen sprake zijn, gelijk de orthodoxie dat bezit door hare speciale menschbeschouwing (de mensch de gevallen zondaar) en verlossingsleer (Christus de door God gezonden verlosser), want zij mist deze historisch geachte grondslagen. Trachten wij toch enkele gegevens te bieden, dan beginnen wij met enkele benamingen

[1]) I Corinthe 3 : 11.
[2]) I Corinthe 2 : 2.

op te nemen, die in het Nieuwe Testament voorkomen, omdat wij gaarne toch teruggaan tot de oudste indrukken. Verschillende daarvan hebben wij reeds bezien . . . en ten deele terzijde moeten leggen; zoo in verband met de verlossingsleer termen als de tweede Adam, lam Gods, knecht des Heeren, hoogepriester, middelaar. De naam Christus, Messias, in zijn veranderde beteekenis in het Nieuwe Testament zelf kwam ook reeds ter sprake. Enkele moeten wij nog in oogenschouw nemen. Vrij veel worden gehoord de namen Zoon des Menschen en Zoon Gods. Alle onderzoekingen omtrent deze beide hebben in een zelfde richting geleid: dat zij oorspronkelijk niet den dogmatisch-metaphysischen zin hebben, welke zij in de kerkleer langzamerhand gekregen hebben. In het Arameesch taaleigen van Jezus' dagen schijnt het eerste eenvoudig mensch te beteekenen, alleen wat rhetorisch gezegd, zooals wij ook van een menschenkind spreken. De uitdrukking „eens menschen zoon" komt in het boek Daniel, waarschijnlijk in de tweede eeuw vóór Christus geschreven, het eerst voor als aanduiding van iets bijzonders. Deze spreekt „tot den Oude van Dagen", waarmee God wordt bedoeld, en genoemde zoon des menschen verschijnt op de wolken des hemels. [1]) Wellicht heeft deze voorstelling invloed gehad op het Nieuwe Testament, ook op de voorstellingen van Jezus omtrent zichzelven. Meermalen is de veronderstelling gemaakt, dat Jezus langzamerhand meer zich bewust is geworden van zijn beteekenis. Hoe sterker hij zijn innerlijke roeping volgde, hoe meer hij hierin is gaan zien. En menige uitspraak, hetzij hem in den mond gelegd door de evangelisten, hetzij van hemzelven afkomstig, getuigt van een groot zelfbewustzijn. Het is opvallend, dat in de evangelieën de titel Zoon Gods vooral hem door anderen aangeboden wordt, dat hijzelf meer dien anderen op de lippen neemt, ook in verband met hetgeen hij doet en doen kan. En dat is vooral zijn zoeken van den verlorene, en zijn vergeven van den schuldige. Om een paar voorbeelden te geven: „De Zoon des menschen is gekomen om te zoeken en te behouden dat verloren was". [2]) In een zijner meest bekende genezingsverhalen heet het: „Doch opdat gij moogt weten, dat de Zoon des menschen macht heeft op de aarde, de zonden te vergeven, toen zeide hij tot den geraakte: Sta op, neem uw bed op, en ga heen naar uw huis." [2]) Beide uitdrukkingen heeft men bijeen in de beroemde passage der Petrus-confessie. „Wie zeggen de menschen, dat Ik, de Zoon des menschen, ben?", zoo begint hij te vragen. Wanneer dan Petrus antwoordt: „Gij zijt de Christus, de Zoon des levenden Gods", dan

[1]) Daniël 7 : 13.
[2]) Lucas 19 : 10.
[3]) Mattheus 9 : 6.

beaamt Jezus dat. Rondom deze confessie heeft het Christendom zich geconsolideerd. Maar al mocht speciaal deze bijbelplaats niet gezaghebbend kunnen geacht worden [1]), in ieder geval de zelfgetuigenissen van Jezus zijn vele en gaan in de richting eener Christusverzekerdheid. God heeft Hem gezonden. Zijns Vaders wil volbrengt Hij. Hij vergeeft zonden. Hij betoont kracht. Hij mag uit den tempel drijven de wiselaren en de kooplieden. Dat alles, omdat God zich daarin manifesteert.

Een van de gewichtigste aanduidingen omtrent Christus geeft de aanhef van het Johannesevangelie. Niet eenvoudig, en gemakkelijk te verstaan, is de Logos-speculatie. „In den beginne was het Woord, en het Woord was bij God, en het Woord was God. Dit was in den beginne bij God. Alle dingen zijn door Hetzelve gemaakt, en zonder Hetzelve is geen ding gemaakt, dat gemaakt is." Jammer genoeg is het Grieksche Logos vertaald door Woord, hetgeen het ook beteekent, maar Logos beteekent ook Rede, en daarmee zou men althans dichter komen bij den zin der uitspraak. Er is een zijde van Gods wezen: die heet Logos. Het is een actieve Scheppingskracht. Zonder haar is niets geworden. Die Logos is bij God èn God zelf. En heeft zich geopenbaard, „In Hetzelve was het leven, en het leven was het licht der menschen; en het licht schijnt in de duisternis, en de duisternis heeft het niet begrepen". Met deze mysterieuse, maar toch wel doorzichtige woorden wordt het Johannesevangelie ingeleid. Logos-Licht-God. En dan, nog in hetzelfde eerste hoofdstuk van het evangelie wordt gezegd: „Het Woord is vleesch geworden en heeft onder ons gewoond." [2]) Logos-Jezus. Er is geen evangelie, waarin de Christus- en Jezus-beschouwing zoo dicht bij elkaar liggen als hier het geval is. Er is veel geredetwist over den oorsprong dezer Logos-bespiegeling. Vaak wordt gemeend, in het bijzonder in het moderne kamp, dat de Johannes-evangelist ze hebben zal van Philo van Alexandrië, die aan het einde der eerste eeuw leefde, waarom dan dit evangelie, dat zich in allen deele zoo scherp onderscheidt van de andere, als het jongste moet worden beschouwd. Hiertegenover wordt onder orthodoxen het origineele dezer beschouwing voor den historischen jongere van Jezus gehandhaafd. [3]) Al lijkt ons het eerste 't meest waarschijnlijke, wij kunnen dit terzijde laten en alleen wijzen op het feit, dat een zeer bijzondere zienswijze, welke men waarlijk niet begrijpen kan zonder te weten van

[1]) Mattheus 16 : 13—17. Aan deze passage zit overigens heel wat vast, en meermalen is verondersteld, dat zij zou dateeren uit een lateren tijd van kerkvorming.
[2]) Johannes 1 : 14.
[3]) B.v. door prof. De Zwaan: „Antieke Cultuur om en achter het Nieuwe Testament".

Grieksche wijsgeerige beschouwingen over het Goddelijke Wezen en zijn ordeningen en manifestaties, in het Nieuwe Testament voorkomt. Zij is een getuigenis omtrent Christus, en slechts daarna, in tweede instantie, wordt gesproken van het openbaar worden van het wezen Gods, van Jezus in een zichtbare verschijning. Het metaphysische is de inzet, het historische een uitkomst. [1]
Die voorstelling, dat de Logos een scheppende kracht is, God als schepper, waaromtrent de Grieken gedachten uitspraken, als zij het hadden over God-Demiourgos, vindt men hier en daar ook bij Paulus, wiens gedachtewereld ook niet vreemd is geweest aan de Grieksche. God is de Vader van Jezus Christus. Deze Jezus Christus, bij Paulus ongescheiden genoemd, is degene, door Wien alle dingen geschapen zijn. [4] Paulus noemt hem meermalen met nog een anderen naam. Hij is de Kurios, de Heer. De naam Heer in Hollandsche vertaling wordt in het Oude Testament gebruikt voor God, in het Nieuwe voor Christus. Zoo is deze naam, die in de evangeliën meer een algemeene vorm van aanspraak is, in de Brieven gestempeld tot een begrip. Wanneer het heet: „Want een iegelijk, die den Naam des Heeren zal aanroepen, zal zalig worden" [3] of „Want hetzij dat wij leven, wij leven den Heere; hetzij dat wij sterven, wij sterven den Heere: hetzij dan dat wij leven, hetzij dat wij sterven, wij zijn des Heeren" [4], dan heeft Paulus Jezus Christus op het oog, gelijk heel duidelijk blijkt uit deze zinsnede: „Nochtans hebben wij maar éénen God, den Vader, uit welken alle dingen zijn, en wij tot hem; en maar éénen Heer, Jezus Christus, door welken alle dingen zijn, en wij door Hem". [5] De Heer wordt onderscheiden van God, Jezus en Christus worden niet onderscheiden, maar het accent valt toch zeker niet op den persoon Jezus, maar op hetgeen deze als Christus beteekende, de Goddelijke. Er staat ergens in het Nieuwe Testament een vraag, die zich altijd opnieuw aanbiedt: „Wat dunkt u van den Christus?" [6], een vraag waarop onze eigen Tijd, in ons milieu van geloovigheid, ook zijn antwoord zoekt. Wij willen ons graag zoo nauw mogelijk aansluiten bij hetgeen de eeuwen van het Christendom door getuigd is van den Eeuwige, die een sfeer der eeuwigheid in de tijdelijkheid schiep. „Tot wien zullen wij heengaan? Gij hebt de woorden des eeuwigen

[1]) In dergelijke bespiegelingen liggen ook de uitgangspunten van hetgeen in de latere Triniteits-leer is uitgewerkt geworden.
[2]) Kolossensen 1 : 16.
[3]) Romeinen 10 : 13.
[4]) Romeinen 14 : 8.
[5]) I Korinthe 8 : 6.
[6]) Mattheus 22 : 42.

levens", zegt Petrus eens tot Jezus volgens het Johannesevangelie.[1]) Wij weten van de kracht ten leven die tot wedergeboorte dringt. Wij beseffen, wat het zegt dat er een vrede is, niet gelijk de wereld te bieden heeft. „Vrede laat Ik u, Mijnen vrede geef Ik u; niet gelijkerwijs de wereld hem geeft, geef Ik hem u". [2]) Een andere werkelijkheid van hoogere orde wordt geschapen, waar deze scheppende Geest indaalt in den geest van menschen.

Men kan het collectief zien en dan opmerken de groote universeele macht van Christus; men kan het persoonlijk beleven en dan vooral de kracht van Christus waarnemen. Over deze twee gesteldheden tenslotte nog enkele woorden. In het eerste ligt een streven om Christus te heffen boven het plaats-milieu en den tijd-geest op één plek der wereld in een bepaalde eeuw. Er wordt in dit verband wel gesproken van den „kosmischen Christus", een uitdrukking die van tijd tot tijd gebezigd wordt, maar nog weinig omlijnd is. Roessingh bezigt ze, als hij het heeft over Christus als een levende, voortwerkende, reëele macht Gods in de „gemeente". Dit is de erkenning van Christus als „den levenden Heer", als kosmische macht, als „het Woord" [3]). Anderen stellen het weer anders. Voor Rudolf Steiner is Christus een kosmisch wezen, tot wien de engelen als tusschenwezens op en neergaan om de menschen uit de duisternis naar het licht te leiden. [4]) Het doet denken aan hetgeen in de Katholieke Kerk gekend wordt, waar ook de heiligen en Maria zich tot Christus wenden als centrale Persoonlijkheid in den Hemel. Blüher in zijn reeds geciteerd werk „Die Aristie des Jesus von Nazareth" brengt het kosmische in Christus in verband met diens behooren tot het primaire ras der superieuren. Christus is de naar de wereld gekeerde God. Hij drukt het ergens zoo uit: „Der Vater ist das reine schöpferische Objekt, der Welthintergrund, der Sohn ist das reine schöpferische Subjekt, der Weltvordergrund". [5]) Hiermee wordt Christus, die een wezen Gods is, tevens tot een openbaringsgestalte. Op dit punt blijkt weer de nauwe samenhang van het historisch voorgestelde en het metaphysisch gedachte. Maar in ieder geval, zoodra van den kosmischen Christus gewaagd wordt, heeft men het ruimere en meerdere op het oog dan éène verschijning.

Wellicht kan men in dit verband den term „universeele Christus" beter gebruiken dan „kosmische Christus". Universeel is de Werkelijkheid Gods, welke liefde uitstraalt. De menschheid, in allerlei tijden en

[1]) Johannes 6 : 68.
[2]) Johannes 14 : 27.
[3]) De uitgangspunten eener Christologie enz. 40.
[4]) Hartmann: „Jesus, das Dämonische und die Ethik", 127 f. f.
[5]) 176.

in zeer uiteengelegen oorden, heeft van die liefde besef gehad en daaraan in hymnen uitdrukking gegeven. Wij hebben reeds meer dan eens gezegd, dat God in het aspect der Liefde Christus is. En verwonderen kan het dan niet, dat men elders Christus kent, ook waar die naam niet inheemsch is. Het is m.i. een begrijpelijk iets, dat b.v. in het Oosten het Christendom verstaan kan worden. Bijzonderlijk de Indiërs, men denke aan Tagore, Gandhi en dergelijken, voelen het Christendom aan als hun nièt vreemd — zij lezen het Nieuwe Testament gezamenlijk met hun Veda's, en citeeren uit beide dooreen. Dit kan alleen, doordat zij Christus kennen. Laat men van het Christendom uit zeggen, dat men die kennis verdiepen kan door aanraking met het Christendom; men kan niet beweren dat alleen in dat historisch te bepalen religieuse leven, dat Christendom heet, Christus aanwezig is.

Het is duidelijk, dat hier een principieel onderscheid aan den dag komt tusschen een vrijzinnige en een rechtzinnige beoordeeling van het Christendom. Kan men in het Christendom zien een der openbarings-vormen van Gods werking in Christus, dan kan men universeel voelen; moet men in het Christendom de eenige ware werkelijkheid, het eenige absolute zien, dan zal men voor dàt Christendom de wereld opeischen, en schijnbaar gaat men ook de richting uit van iets algemeens, van het katholieke, van het universeele, maar in werkelijkheid tracht men alles onder te ordenen en te dwingen in het keurslijf van het bijzondere. [1]) Daarom reeds moesten wij telkens den nadruk leggen op het onderscheid van Christus en Jezus, om het eerste universeel te kunnen houden. Aldus is ook de zienswijze omtrent den universeelen Christus van prof. de Hartog. „De Christusgeest is derhalve de universeele, aan allen tijd en aan alle plaats, — als het zonnelicht, dat den wereldbol omvangt, — schijnend, heimelijk, of openbaar werkende Liefdeuitgang Gods. Deze universeele Christusgeest blijkt, zoo gezien, een functie van de universeele Zoonsopenbaring, van den universeelen uitgang van God uit God. . . . De universeele Zoonsuitgang is derhalve niet zonder meer te vereenzelvigen met de individueele verschijning van Jezus Christus maar in de individueele verschijning van Jezus Christus ontvangt het universeele Zoonsbeginsel, de tweede Persoon of Openbaringswijze Gods gedaante, stem". [2]) Van het Algemeene nààr het Bijzondere, een wet van differentieering.

Wanneer wij nu op het laatste ons nog bezinnen, dan zal men tevens van het collectieve naar het individueele zich richten, en opmerken

[1]) Vergelijk hetgeen reeds ter sprake kwam in het hoofdstuk over algemeene en bijzondere Openbaring, bl. 196—204.
[2]) Christendom, 139.

wat in alle religie een buitengemeene beteekenis behoudt: de innige verbintenis van een geloovige met God, met Christus. „Christus in U" wordt hier de leuze. Men zal licht komen op de mystieke lijn, en te spreken is dan van „De mystieke Christus". [1]) Eer nog zouden wij zeggen de mystiek te beleven Christus. Wanneer wij het woord lezen: „Hij moet wassen, maar ik minder worden" [2]), vooral als men zich inleeft in het prachtige vijftiende hoofdstuk van het Johannes-evangelie met zijn beeldspraak: „Ik ben de wijnstok, en Mijn Vader is de landman. Alle rank, die in Mij geen vrucht draagt, die neemt Hij weg; en al die vrucht draagt, die reinigt Hij, opdat zij meer vrucht drage", dan beseft men wat eenheid met Christus inhoudt. „Blijf in Mij, en Ik in u". Er is ons geen inniger voorstelling denkbaar van hetgeen Christus den geloovige, ook den vrijzinnigen Christen, zijn kan dan in dit stuk uit het Johannesevangelie — het evangelie der innerlijkheid — tot uiting komt.

[1]) D. A. Vorster: „De mystieke Christus" (uitg. van de „Studieclub van moderne theologen") vereenzelvigt den geloovige, die op een bepaalde wijze, langs den mystieken weg tot het onnoembare der eeuwigheid Gods gaat, met Christus. De mystieke Christus wordt hem de mysticus-Christen dus.
[2]) Johannes 3 : 30.

HOOFDSTUK VIII.

DE VRIJZINNIGE GODSIDEE.[1]

Over God is veel te denken, maar weinig te zeggen. Alle groote geloovigen hebben dit ervaren, en als zij er toch over gingen spreken, werd het een sober getuigen omtrent hetgeen men dacht en schouwde. Toch kunnen in een verhandeling allerlei besprekingen niet gemist worden, en het is opvallend dat er zelfs vele omschrijvingen noodig zijn om door te dringen tot de kern der zaak. Er zijn in verband met de voorstelling Gods meerdere problemen, die niet genegeerd kunnen worden, ook al zou men het uit een oogpunt van eenvoudige geloovigheid wel wenschen. Dat die problemen er zijn, is reeds meermalen aan den dag gekomen, waar wij onderscheidene Godsvoorstellingen beschreven, vooral ook waar wij over het Openbaringsbegrip handelden en de verlossingsgedachten van het Christendom bespraken. Het een en ander daarvan zullen wij in dit laatste hoofdstuk in herinnering hebben te brengen, terwijl wij voortschrijden om de Godsidee in vrijzinnigen geest nader te bepalen. Wij verkiezen het woord Godsidee boven Godsbegrip, omdat het laatste voorstellingen wekt van een systematische uiteenzetting van wat werkelijk te systematiseeren valt; terwijl juist de werkelijkheid Gods daaraan altijd weer blijkt te ontsnappen. Het Transcendente en Absolute onttrekt zich aan menschen ter beschikking staande bepalingen, welke altijd met relatieve gesteldheden te maken hebben. Er is ook iets in van wat wij niet in den gangbaren zin rationeel konden noemen, en waardoor het recht ontstond om het Irrationeele als een kategorie der werkelijkheid te gaan onderscheiden.

Over dat Irrationeele, dat in de godsdienstig-theologische beschouwingen der laatste jaren een groote rol is gaan spelen, hebben wij gehandeld toen het waarheidsprobleem aan de orde was, en wij daarbij ook de geestesgeaardheid van denken en voelen en willen in haar onderling verband beschreven.[2]) Het bleek, dat er een samengesteld geheel van krachten werkzaam is, wanneer de aandacht zich op God richt, wanneer het gemoed zijn verhouding tot God doorleeft. Het gevoels-wilselement, het intuitieve weten traden naar voren als ken-

[1]) Het zou na al hetgeen wij besproken hebben, van weinig begrip getuigen als men dezen titel ging lezen met het accent op het eerste woord. Dé vrijzinnige Godsidee bestaat niet als een geijkte. Men kan slechts beproeven het principe der vrijzinnige Godsidee te omschrijven en toe te lichten.

[2]) Zie boven bl. 150—157.

merkende verschijnselen in de religie. [1]) Er heeft een kennen Gods plaats op een bijzondere wijze. Er is dikwijls in sterkere karakteriseering nog gesproken van een niet kennen Gods. [2]) Zoowel wijsgeerig als religieus kan een besef opkomen van de onmogelijkheid om God te kennen. Wanneer Kant spreekt van de onkenbaarheid van het „Ding an sich", van wat het Wezen Gods in zichzelf zou zijn, heeft men het eerste; als Paulus een tegenstelling maakt tusschen het door menschen kennen van God, dat dezen eerst beschoren kan zijn na hun aardsche leven, en het door God gekend zijn van menschen [3]), heeft men het tweede.
Van de onmogelijkheid om God te kennen, is in de religieuse wereld getuigenis na getuigenis gegeven, terwijl toch de noodzakelijkheid blijft om tot uitdrukking te brengen hetgeen men vermocht te onderscheiden. En waar juist de bewogenheid zoo sterk was in het beleven van God, moet wel telkens gesproken worden, omdat het hart zich niet liet weerhouden door overwegingen van den geest. Vandaar naast elkaar: Gij o God gaat ons weten verre te boven en: van U te getuigen is de sterkste behoefte, welke wij gevoelen. Dit niet kennen van God is vooral uiting van een distantiebesef. Wat is de mensch, dat hij tot God vermag te naderen? Hoogstens kan hij van uit de verte opzien tot God. En dan heeft hij te zwijgen. Zwijgend laat Job het geweldige getuigenis van God Zelven over zich heengaan; met zijn vrienden heeft hij gediscussieerd over God, en het is van beide zijden op niets uitgeloopen. Als God spreekt, dan eerst heeft men Realiteit. De eeuwen door hebben geloofsdenkers gezegd van God niet te kunnen spreken vanwege Zijn grootheid. Chamberlain haalt in zijn boek „Mensch und Gott" een reeks getuigenissen van de Kerkvaders aan, waarvan wij een enkele overnemen. [4]) Origines: „Wenn ich die genaue Wahrheit gestehen darf, Gott ist unbegreiflich und kann nicht erkannt werden". Cyprianus: „Gott kann nicht gesehen werden — sein Licht blendet das Auge; er kann nicht verstanden werden — denn er ist zu rein für unseren Verstand; noch können wir ihn ermessen — denn er übersteigt unsere Erkenntnisfähigkeit; daher sagen wir nur dann etwas Richtiges über ihn aus, wenn wir gestehen, er sei nicht zu begreifen". Gregorius van Nazianza: „Nur durch schweigen möge die Menschenseele die Wahrheit des göttlichen Wesens verehren, welches unaussprechlich ist und erhaben über jeden Gedanken und über jede Möglichkeit des Wissens".

[1]) Zie boven bl. 145—150.
[2]) Zie boven bl. 72.
[3]) I Cor. 13 : 12: „Nu ken ik ten deele, maar alsdan zal ik kennen, gelijk ik ook gekend ben."
[4]) 32, 33.

Iemand uit onze dagen, die denzelfden toon doet hooren, is Karl Barth: „Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden".[1]) Alle getuigenissen gaan eenzelfde richting uit. Daar komt nog bij, dat men inzicht heeft gekregen in het gevaarlijke en ontoereikende gebruik van het woord. Taal, ondanks het feit dat zij de grootste schepping van den geest is, en het mooiste middel van uitdrukking, is toch een beperkte levenskracht. Wie het woord gebruiken met inzicht, voelen zich telkens verward raken in het veelvuldige hanteeren van zelfde woorden in onderscheiden zin, waardoor hopelooze verwarringen ontstaan. De significa van het woord is een wetenschap geworden, welke naar de beteekenis van geijkte woorden op de verschillende levensgebieden een onderzoek instelt om meer helderheid te verschaffen. Het woord heeft een tweeledig karakter: het is een zinlijk-geestelijk ding, waarop prof. Ovink in zijn treffende rectorale oratie „De beteekenis van het Woord voor het geestesleven" gewezen heeft. [2]) Hij laat zien, hoe de groote kunstenaar-denker Plato zich bewust was van de begrenzing en het subtiele van het woord. Gebruikt men het nu in verband met God, dan is het geen wonder dat men zich wanhopig gaat gevoelen, en als om vergiffenis gaat bidden gelijk Vondel deed:

Vergeef het ons, en schelt ons quijt
Dat geen verbeelding, tong, noch teken
U melden kan.

En toch het onuitsprekelijke is. En er moet over gesproken worden. Alle wijsbegeerte en alle theologie denkt er over en kan niet laten gedachten te uiten. Het agnostisch besef van niet kennen heeft nooit geleid tot volkomen scepticisme. Het moeilijke heeft slechts geleid tot het veel woorden gebruiken ter omschrijving. Spotvogels hadden daardoor gemakkelijk spel voor hun schampere opmerking, dat over niets langer gesproken wordt dan over het onuitsprekelijke. Het is tenslotte wel doorzichtig, hoe dit komt. Wat men slechts doen kan in zijn woorden over God, is richting wijzen naar hetgeen met God bedoeld wordt. In dèze soort woorden wordt een werkelijkheid omhuld, welke zonder omhulling onkenbaar zou zijn. Het meest transparante woord in dezen is Mysterie. God is Mysterie. Geheimenis. Goethe trekt den sluier weg, als hij zegt: das òffene Geheimnis, maar men begrijpt dat hij dit niet in feite doet, want dan zou het begrip Geheimnis geen zin meer hebben. God is het ongekende — toch gekend. Alle openbaringsgedachte geeft hiervan

[1]) Das Wort Gottes und die Theologie, 165.
[2]) 10.

de verzekering. Rudolf Otto heeft het karakter van dat Mysterie nader bepaald, en in de houdingen van den mensch tegenover het Godswezen ontleed. Gelijk wij boven zagen, spreekt hij van het Mysterium Tremendum, het schrikwekkende Mysterie. [1]) Er zou ook nog wel van een ander aspect van dit Mysterie te gewagen zijn: een Mysterium amans, het Mysterie, dat liefheeft, en dan eerst recht zou men kunnen spreken van een offenes Geheimnis, omdat men denken mag aan hetgeen bovenal in het Christendom openbaar is geworden. Op dit onkenbaar-gekende loopt alle Godsidee uit. God is van alle verschijning de grondslag; Hij is in beelden van tijd gesproken het begin en het einde. In het laatste boek van den bijbel „De Openbaring van Johannes" worden de eerste en laatste letter van het Grieksche alphabet genomen om aan te duiden, dat God het gansche bestaan inleidt en afsluit. „Ik ben de Alfa en de Omega, het begin en het einde, zegt de Heer, Die is, en Die was, en Die komen zal, de Almachtige". [2]) Deze God is het Al, waaruit alles voortkomt. „Uit Hem, en door Hem, en tot Hem zijn alle dingen" [3]), zegt Paulus. En als het menschelijke levensbesef bijzonderlijk den mensch in het oog doet vatten, dan zal het in God gelooven zich aldus uitspreken: „In Hem leven wij, en bewegen wij ons, en zijn wij", eveneens een woord van Paulus. [4]) Alle beschrijving van religie zal niet anders kunnen zijn dan detailleering van hetgeen in dit drietal groote gezichtspunten is gegeven.
Dringt men er in door, dan zal men de volheid van het religieuse leven met zijn vele ontroeringen, gedachten en verlangens voor oogen krijgen. Wij hebben van deze op verschillende bladzijden wel reeds gewaagd. Als men over God spreekt, gaat men onvermijdelijk den mensch beschouwen. De idee God en mensch roepen elkaar op. [5]) Let men op de eerste, dan beseft men dat zij uit den geest van den mensch geboren wordt. Hier hebben wij weer even te wijzen op de door ons verdedigde inductieve methode: de mensch is voor ons in alle onderzoek omtrent de werkelijkheid het uitgangspunt. Maar wij haasten ons er aan toe te voegen, dat juist het indringen in het wezen van den mensch de idee God doet opkomen, want de mensch wijst boven zichzelven uit. Dàt hij God denkt, is het karakteristieke feit, hetwelk hem tot een uniek wezen maakt in de Schepping, en waarvan de verklaring alleen kan zijn dat zijn geest uit God is. Hem is het een „natuurlijke" zaak, natuurlijk in

[1]) Zie boven bl. 84, 85.
[2]) Openbaring 1 : 8.
[3]) Romeinen 11 : 36.
[4]) Handelingen 17 : 28
[5]) Zie boven bl. 160.

geestelijken zin, dat hij God denkt. Hij kan het niet laten. Men moet hier de uitdrukking mensch in abstracto nemen, want er zijn in concreto tal van menschen, die blijkbaar buiten God om leven, van Hem geen idee hebben, maar het is niet zoo heel moeilijk op te merken, dat allerlei omstandigheden van Tijd en Omgeving, dat bijzondere afstamming de idee van God in den mensch onderdrukken of doen verdwijnen, en dat wanneer het veld van waarneming groot wordt genomen, een veld dat zich de eeuwen door over heel de wereld uitstrekt, de hunkering van den mensch naar het Meer dan menschelijke een universeel verschijnsel is. De Godsidee is de menschelijke natuur inhaerent. Zoo sterk mag het wel worden uitgedrukt. En deze waarneming leidt dan tot de beschouwing, dat dit het geval is, omdat God in den mensch leeft. God leeft ìn den mensch; daarom gaat de mensch nààr God leven.

Het is als een natuur-feit in de geestelijke wereld, dat de mensch op God is aangelegd, en dat hij daarin zijn hoogste mogelijkheden beleeft. Wanneer men een volk in zijn geheel aanschouwt, denkt aan de breede middenlagen, en niet eenzijdig let op de te intellectueel-overvoede klassen éénerz-, de maatschappelijk-verkommerde klassen andererzijds, lijkt mij volkomen waar te zijn de opmerking van Vinet: „C'est pour la religion, que le peuple a le plus de talent, c'est en religion qu'il montre le plus d'esprit". De geschiedenis van ons eigen volk illustreert dit inzicht. Maar dan is het ook direct duidelijk, welk een invloed veranderende Tijden zullen hebben ten goede of ten kwade, en hoe het gelooven van een geestelijke gesteldheid afhankelijk is, welke veeleer moreel dan intellectueel van karakter is. Innerlijk sterke menschen zullen religieus zijn, zwakke niet. Er zijn mènschen onder de menschen noodig om een door overlevering geboden godsdienstigheid verder te dragen. Er zijn eigenschappen vereischt, welke in persoonlijkheden alleen kunnen zijn gegrond. Men moet iets willen en kunnen. „Zum Glauben gehört Wagnis und viel Treue", getuigt een woord van von Zinzondorf. Langs den weg van willen wordt God bereikt. Speculatieve begaafdheid en gevoelige aanleg zijn ondergeschikt in vergelijking met dapper streven. Niet voor niets wordt zoo dikwijls het Oud-testamentische verhaal van Jacob's worsteling met God gelezen [1]: God moet veroverd worden. Dit brengt op een andere lijn van voorstelling dan die van het niet kunnen kennen van God. Loutering is een weg tot God. Zalig zijn de reinen van harte, zegt Jezus; zìj zullen God zien. Moet niet de conclusie luiden: De onreinen niet. Een tijdgeest kan de zuiverheid bederven en daardoor tot ongeloovigheid, sterker tot goddeloosheid — het loszijn van God — leiden. En alleen een an-

[1]) Genesis 32 : 24—31.

dere, betere, sterkere, gelouterder tijdgeest kan de verbrokenheid herstellen.
In het gelooven zijn twee geesteskrachten betrokken: waarheid en waarde. Deze zijn te onderscheiden, maar niet te scheiden. Het Leven brengt beide afwisselend naar voren. De waarheids-vraag is een abstracte casus positio: Wie, wat is God? Zij leidt echter in tot het concrete levensvraagstuk: Wat is het leven? Zoodra men te doen krijgt met God, krijgt men te doen met het leven, en dan heeft men weer te doen met den mensch. Want het leven is geen op zich zelf staand iets voor ons, zoo min als God dat is. Wat is het leven, wat is God den mensch, dit wordt de vraag. En nu, van uit het leven kent de mensch God, en als men het leven peilt, heeft men te doen met waarden. De mensch reageert op een tot hem komende Macht, en hij neemt daartegenover een houding aan. Dat is zijn levenshouding. Deze, die op indrukken gegrond is, neemt een belangrijker plaats in dan zijn levensbeschouwing. Zij pleegt ook aan deze vooraf te gaan; de levensbeschouwing zal min of meer zuiver in gedachten uitdrukken wat vóór dien in gewaarwordingen is opgekomen. Is het zoo ver gekomen, dan zal omgekeerd de levensbeschouwing weer een grooten invloed hebben op de levenshouding, maar het primaire — gewoonlijk ook het primitieve — is de levenshouding. Dat primitieve zal door de levensbeschouwing, welke van nadenken doordrongen is, gezuiverd kunnen worden. Hier komt een groote beteekenis ook van het vrijzinnige levensinzicht bloot te liggen.
Beseft men, dat waarheid en waarde tezamen het gelooven in God schragen, dan is het niet moeilijk om ten aanzien der reactie op het leven, van de waardeering dus, enkele gegevens te noemen. Zijn deze aanwezig, dan is er een houding des geloofs bepaald, en kan men verder gaan om Gods wezen te peilen. Als een vijftal indrukken, overtuigingen, formuleer ik ze aldus: De Wereld is geen chaos, maar een kosmos. De Kosmos is in Rede gegrondvest. De menschelijke levensordening is aan een zedelijke Orde gebonden. Het menschenleven is niet doelloos, maar heeft zin. De mensch individueel kan zich orgaan in een Levensgeheel gevoelen. — Als een geloofsconclusie kan hieruit groeien deze houding: Ik aanvaard de wereldorde en de levensordening . . . als Godes.
Nadenkende over God willen wij ter bespreking een onderscheiding maken, die het verstaan wellicht vergemakkelijkt: tusschen het Godswezen en de Godswerkelijkheid. Met het eerste beoogen wij het abstracte aan te duiden; in het tweede kunnen wij het concrete meer direct naderen. Het is daarom dienstig om deze onderscheiding te maken, omdat er de twee zijden zijn, welke geen van beide in een

principieele bespreking der Godsidee mogen ontbreken. In een zuiver wijsgeerig werk zal het eene alle plaats opeischen; in een religieus stichtelijk boek wordt alle aandacht gegeven aan het andere. Onbevredigd zal menigeen zich beurtelings gevoelen, omdat het wijsgeerige gewoonlijk te zwaar wordt gevonden; echter ook, als men wel vroomheidsgetuigenis verneemt, maar een schromelijk gemis aan bezinning opmerkt. Wij moeten beproeven beide zijden in onze bespreking te doen uitkomen; als het kan zoo, dat men het als één geheel gevoelt.

Zoodra men een term gebruikt als Gods wezen, zal worden beseft dat men tot een onzienlijke kern doordringt. Het wezen van den mensch is dat ook; het wezen van het leven ook. Men kan er slechts op een speculatieve wijze toe naderen, en het hangt met geheel iemands wijsgeerig inzicht samen wat hij daaronder verstaat. Wij hebben hier te herinneren aan het hoofdstuk over de Grondslagen eener vrijzinnige Godsidee. Daar stelden wij ons op het Kantiaansche standpunt, dat de Werkelijkheid den mensch kenbaar wordt krachtens diens geestelijke structuur. De mensch neemt de werkelijkheid op „naar zijnen aard", en aldus wordt werkelijkheid hem tot waarheid. Het subject is uitgangspunt van waarneming, en verwerkt het van hem te onderscheiden objectieve. Wij meenden echter te mogen afwijzen het verwijt, dat dit standpunt, hetwelk zich sedert het einde der 18de eeuw diep gegrondvest heeft in het wijsgeerig nadenken, een willekeurig subjectivisme zou zijn. Er waren tal van aanwijzingen, dat dit geenszins het geval is. Echter vandaar moesten wij verder gaan, omdat het uitgangspunt slechts aangewezen was, en in het daarop volgende hoofdstuk over De Openbaring spraken wij over de werkelijkheid, die voor den mensch tot waarheid wordt. Het Object doet zich kennen aan het subject, maar is daaraan niet gelijk. Elke voorstelling van object en subject zou dan ook vervallen. Zij zijn met elkaar vervlochten, maar vallen niet samen. In verband daarmee hebben wij gewezen op de goddelijke zijde in het tweezijdige proces der religie.

Dit riep de voorstelling op van het Transcendente. Er is een Zijn, dat boven het menschelijke uitgaat; waartoe de mensch opklimt. [1]) Hier hebben wij nu het aanknoopingspunt voor een verdere bespreking, want het Wezen Gods is ons een transcendente werkelijkheid. Zij overschrijdt de grenzen van een waarneembare wereld, en is een andere. Boven-menschelijk, boven-natuurlijk — wij brengen even in herinnering de bespreking van het Supra-naturalisme [2]) — is het Transcendente. Die verheffing tot het transcendente is een

[1]) Zie boven bl. 160.
[2]) Zie boven bl. 169 vlg.

aandrang van algemeenen aard, die een der kenmerken is van het leven. Georg Simmel heeft een interessante studie over „Die Transzendenz des Lebens" gegeven in een bundel Vier metaphysische Kapitel, getiteld „Lebensanschauung". Overal leeft men tusschen grenzen, de mensch zelf is grens; in zijn gevoelens, gedachten en handelingen is hij voortdurend bezig die te overschrijden. Van alle kanten begrenzingen en toch nergens de grens, die verder tegenhoudt. Hij spreekt van een sich-selbst-überschreiten des Geistes. Het leven wordt opgevangen in de apriorische kategorieën van het denken [1]), maar gaat daarin niet op. Het leven legt zich niet vast in bepaalde maat, ook niet in dien van tijd. Het oogenblik bindt niet, er is de transcendentie naar de toekomst. Misschien is het onsterfelijkheidsgeloof ook een tot een symbool geworden gevoel voor den voortgang van het leven boven zichzelf uit.

Men kan het ook zoo uitdrukken, dat de realiteit van het leven telkens lijnen laat zien, die zich laten doortrekken. Zij leiden dan van de zienlijke werkelijkheid naar de onzienlijke. Aldus laat het zich ook goed begrijpen, dat de mensch immer van zichzelf tot God is gekomen. In zijn beleven van zichzelf kon hij niet bij zichzelf blijven staan. Hoe zou anders ooit ook maar eenige Godsvoorstelling zijn opgekomen? Of deze primitief is, of subtiel doordacht, of zij van vele goden beelden bouwt, of het Eéne Godswezen in het Al aanschouwt, altijd gaat het om het transcendeeren van het menschelijke leven, waartoe men zich over heel de linie gedrongen voelde. Op welk wijsgeerig standpunt men ook staat, men zal deze feitelijkheid niet kunnen loochenen. Wel ontstaat verschil van meening, als men nadenkt over de realiteit van dit Transcendente. Op dit punt is er een polemiek gaande tusschen stelsels van wijsgeerig idealisme en realisme. Met name is er een scherpe tegenstelling tusschen een neo-Kantiaansch Idealisme, dat radicaler is dan Kant en meent dat zijn beschouwingen geenerlei metaphysische werkelijkheid toelaten [2]), en een Realisme dat wel genoemd uitgangspunt aanvaardt — de kencritische beschouwingen, door ons uiteengezet en aangehangen —, maar meent verder te kunnen en te moeten gaan. Het geldt hier een to be or not to be in metaphysischen zin. Op God toegepast wordt het de vraag van een zijn, wil men van een bestaan Gods.

Wij meenen, dat het zijn als metaphysische werkelijkheid denkbaar is. De zoogenaamde Marburgsche school oordeelt van niet. [3]) Cas-

[1]) Over het a priori bij Kant hebben wij uitvoerig gehandeld bl. 133—137.
[2]) Over het metaphysisch-ontologisch element in Kant's voorstellingen zijn de Kant-kenners het onderling allerminst eens.
[3]) Er volgen nu een paar bladzijden tot 296, die de wijsgeerig niet georienteerde

sirer heeft alle substantie-begrip aangevallen en wil alleen weten van functie. De werkelijkheid God is eene idee, die als zoodanig natuurlijk bestaat, maar waaraan geen existentie mag worden toegekend. Het is ondoenlijk om over deze beschouwingswijze een bespreking in te leiden, daar er alleen ver-strekkende verhandelingen over geschreven kunnen worden, waarin geheel het vraagstuk van kennen en zijn betrokken is — het zwaarste, dat in de wijsbegeerte bestaat —, maar wij moeten toch wel even aangeven, waar het om gaat. Het is volgens een der groote geesten dezer school, Cassirer zoo gesteld, dat wij in ons kennen niets substantieels raken. „Wir erkennen somit nicht „die Gegenstände"... sondern wir erkennen „gegenständlich". [1]) De theoloog, die in ons land deze zienswijze propageert, dr. J. L. Snethlage, werkt deze gedachte telkens uit op de terreinen der theologie, het laatst in zijn in 1927 verschenen bundel opstellen „Kritische Philosophie, Theologie en Psychologie". Volgens hèm heeft men bepaalde probleemgebieden, die elk hun eigen methoden hebben. Het bestaan wordt door een logische methode in het aanzijn geroepen en wel door de natuurwetenschappelijke. Bestaan is gebonden aan gewaarworden. Daarom kan er geen sprake zijn van een bestaande ziel, en allerminst van een bestaanden God. „Met het bestaan heeft de religie echter niets gemeen, daar de objecten, welke zij in het aanzijn roept, ideeën zijn en geen gewaarwordingsinhouden. ... Van een idee kan men niet zeggen, dat zij bestaat. Zij kan geldigheid bezitten, doch geen bestaan. Daarom kan van de idee Gods wel gezegd worden, dat zij geldigheid bezit, doch niet dat God bestaat. Zelfs als geest bestaat God niet, want dan zou God toch als een ragfijne substantie gedacht moeten worden." [3]) Dr. Snethlage, die uitgaat van religie, immers deze roept naar zijn zeggen de objecten als ideeën in het aanzijn, zal wel van een transcendent God spreken, omdat het gebied der religie juist tot transcendentie dringt, maar hij legt het menschelijke uitgangspunt als het eenig-zijnde vast. God alleen functioneert. Nu komt het ons voor, dat over de verkieslijkheid van het woord zijn boven bestaan kan worden gediscusiseerd, maar dat er toch reden blijft om het metaphysisch-transcendente als een Zijn sui generis op te vatten. Deze toevoeging: een zijn „naar zijnen aard" moge dan het misverstand voorkomen, als zou God, bestaande, een natuurwetenschappelijk te bepalen zoogenaamd exact

lezer niet zal kunnen volgen. Hieromtrent maken wij dezelfde opmerking als in de Voorrede betreffende het 5de hoofdstuk, eerste gedeelte, dat hij deze dan zal dienen over te slaan.

[1]) Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 403.

[2]) 106, 107.

bestaan hebben. Alleen voor dit misverstand hebben wij te waken. Wanneer in den bijbel gezegd wordt: „God is geest", dan wordt in het laatste het onderscheid met onzen menschelijken verschijningsvorm voldoende aangegeven, om de overeenkomst met ons menschelijke wezen te mogen handhaven. De kategorie zijn behoeft aan God niet ontzegd te worden. Een idealistisch denker als Hegel heeft dan ook geen neiging om dit te doen, als hij van het menschelijke denken tot God opklimt. [1])

Ons pleidooi geldt de handhaving van een transcendent zijn. In de wijsbegeerte heeft de ontologie, een zijns-leer niet afgedaan, ook als men tegen allerlei bestaans-voorstellingen heeft op te komen. Sedert Kant zijn kritiek geleverd heeft op de verschillende bewijzen voor Gods bestaan [2]), zal men op den ouden dogmatischen weg moeilijk meer kunnen voortgaan, maar dit is feitelijk toch iets anders, daar hij zich verzet tegen onhoudbare argumentaties, en tegen het overbrengen van een menschelijk-aardsche wijze van bestaan op hetgeen dat levensgebied overschrijdt; gelijk hij dan ook zelf het metaphysische geenszins geloochend heeft, maar er langs andere wegen, de wegen van de praktische in plaats van die der reine Vernunft toe wil naderen. Een Realisme als wijsgeerige beschouwing meenen wij te moeten handhaven; wij gelooven ook dat het Idealisme van de Neo-Kantiaansche school bezig is te wijken voor een Realisme, zij het ook dat dit Realisme zijn uitgangspunt zal behouden in de kritische transcendentaalphilosofie van Kant.[3]) Van transcendentaal of kri-

[1]) Wij verwijzen naar een uitspraak, boven bl. 61 in een ander verband gegeven. Verhelderend voor het begrip „zijn" is het volgende exposé van Arthur Drews in zijn „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik", „So haben wir also im Centrum das *Uebersein,* in den Radien, die von diesem nach den verschiedenen Richtungen ausstrahlen, das *rechte* Sein, oder wie man es in seiner Beziehungen auf die einzelnen realen Existenzen auch zu nennen pflegt, das *Dasein,* in der Peripherie, wo die sämtlichen Radien, gleichsam genickt und umgebogen, wieder zusammentreffen, das *ideelle* oder das *Bewust-Sein.* Dem Uebersein entspricht das substantielle *Wesen,* dem Dasein und Bewustsein die *Erscheinung* desselben, und zwar entspricht dem ersteren die *objektive* oder unmittelbar gesetzte, dem letzteren die *subjektive* oder mittelbar gesetzte Erscheinung. Das Wesen ist die Einheit der *Substanz* und ihrer *Attribute,* des absoluten Willens und der absoluten Idee. Die Erscheinung ist die Einheit der Substanz und ihrer *Accidenzen,* worin die beiden Attribute sich entfaltet haben." (277).

[2]) In het 16de hoofdstuk van zijn Kritik der reinen Vernunft. Praktisch bewijzen, dat God bestaat of niet bestaat, is ondoenlijk. Men kan hoogstens spreken van aanwijzingen pro of contra. Wij zouden nog het meeste kunnen gevoelen voor een bewijs uit het ongerijmde: Als God niet was, wat dan te denken van wereld en leven?

[3]) Een merkwaardig teeken daarvan lijkt ons het boek van Nicolai Hartmann, die zichzelf uit het Neo-Kantianisme bevrijd heeft, „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis", dat op een „kritische ontologie", zooals hij het meermalen noemt, aanstuurt.

tisch realisme is dan te spreken, de eerste uitdrukking afkomstig van Eduard von Hartmann.

Gelijk wij reeds opmerkten, zou het onmogelijk zijn terloops het probleem idealisme-realisme te behandelen, maar wij meenen toch de hoofdzaak te hebben aangeraakt en den weg te hebben geëffend voor nog een paar opmerkingen, hieraan toe te voegen, over het Wezen Gods. Dit als een zijn aanvaard, heeft men het trachten te karakteriseeren. Hierbij wordt de ervaring opgedaan, dat men alleen in den geest een greep kan doen naar wat exact niet controleerbaar is. Doordat men het gebied der waarneming overschrijdt geeft men prijs de mogelijkheden der daar geldende waarheidsbepaling. Het terrein is betreden van het bespiegelende denken. Men moet zich wel bewust zijn van de gevaren van willekeurigheid, van overheerscht worden door behoeften en verlangens, maar dan moet men toch verder gaan omdat men in het denken niet kan blijven staan aan de grens. Het zou een willekeurige en onnatuurlijke daad zijn om zich op het terrein der waarneembaarheid terug te trekken, een terrein waarop men bovendien toch reeds met allerlei bespiegeling van doen heeft, omdat de geest den mensch dringt om den sprong te doen in die andere werkelijkheid, welke deze te boven gaat, in een ander beeld gezegd: aan deze ten grondslag ligt, nog anders aangeduid: deze omvat, ook gezegd: doordringt. Expres gebruik ik onderscheidene beelden om aan te geven, dat de verhouding van het Transcendente tot de verschijnselenwereld niet in één vasten vorm voor ons ligt. Het specifieke is juist, dat de werkelijkheid als het ware vloeibaar wordt, zoodra men den vasten bodem der verschijnselen verlaat, en nooit in den greep, die toch gedaan moet worden, als iets tastbaars en zelfs als iets voorstelbaars opgenomen kan worden. Men wage. Alle gelooven is een wagen; alle speculatieve denken is een wagen.

Eigenaardig is dat de karakteriseeringen, welke gegeven zijn, versterkingen blijken van hetgeen men in menschen of in de natuur als macht en kracht opmerkte, of tegengestelden van hetgeen daar als beperktheid werd ervaren. Zoo is men op de ééne lijn gekomen tot voorstellingen als Almacht, Alomtegenwoordigheid, Alwetendheid, Alwijsheid, Alliefde; op de andere tot negatieve voorstellingen: Onmetelijkheid, Oneindigheid, Eeuwigheid (d.i. on-tijdelijkheid). [1]

[1]) Karl Jaspers spreekt in zijn werk: „Psychologie der Weltanschauungen", als hij het Metaphysische Wereldbeeld in verschillende gedaanten beschrijft, van een negatieve theologie, waarbij het geheel van het wereldbeeld uitgesproken wordt in negaties en paradoxen. „Dadurch wird dem Wissen entzogen, was dem Erfahren, Erringen, Glauben vorbehalten wird, was unaussagbar, unerkennbar ist, aber Symptom von Kräften im Menschen und Richtung seines unendlichen Strebens wird." (200). „Die negative Theologie gewinnt ihre „Zeiger" auf drei Weisen,

Dit negatieve heeft toch een positieven inhoud; men krijgt andere ordeningen van bestaan dan men pleegt waar te nemen, maar van die andere weet men toch wel door ervaring. Hadden de ontkenningen alleen de strekking het bestaande te doen wegvallen, dan zou men het leege niets overhouden, terwijl het juist de bedoeling is om in God het volle, den inhoud te accentueeren. In verhouding daarmee juist wordt de mensch zich bewust van het niet bezitten of beperkt bezitten, het niet zijn of beperkt zijn. Wat is de mensch ten overstaan van God; wat is zìjn kunnen en willen! Zienderoogen verschrompelen zijn vermogens, als het relatieve in den brand van het absolute geraakt. God is immer aangeduid als het Absolute. Dit begrip is ook weer een greep van uit de menschelijke sfeer naar een hoogere, waarvan de strekking heel wel te gevoelen is. Alle Godsbeschrijving heeft een strekking; daardoor is zij ook eer nog waardebepaling dan waarheidsaanduiding. In het Absolute leeft de mensch in den geest boven zichzelf uit.

Wanneer men definities leest, door de groote nadenkende geesten van God gegeven, dan kan het niet anders of men zal getroffen worden door de weinige inhoudsbepaling; hetgeen begrijpelijk is omdat men in zoo zuiver mogelijke formuleering streeft naar hetgeen men goed verantwoord zeggen kan over het wezen Gods. Ter kenschetsing leggen wij eenige over. Van Spinoza: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. [1]) Van Leibniz: Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions. Van J. H. Fichte: Gott ist die transzendente, die Welt zugleich in sich schlieszende Einheit, das schöpferische Denken. Van Wundt: Gott ist schöpferischer Weltwille. Zoo zijn er vele. Maar een gansch ander karakter krijgen de omschrijvingen van God, als het getuigenis van den geloovige gewaagt van hetgeen hij in zijn verbondenheid met God heeft ervaren. Daarin is ook wel speculatie, maar de greep die dan gedaan wordt, is

de via eminentiae (Steigerungen von Eigenschaften dieser Welt; der Gebrauch der Worte „Über", z. B. Übersein, Übersinnlich, oder „All", z. B. Allwissenheit, die nur scheinbar positiv sind), der via negationis (durch einfaches nicht, durch Aufhebung der Schranken, die alles in unserer Welt hat, z. B. der Schranken der Liebe u. s. w.), der via causalitatis (durch Hinweise aus dem, was für uns leibhaftig da und erfahren ist, auf etwas, woraus das entsprungen sein musz, z. B. der Gedanke: „Das Absolute musz so sein, dass sinnvolles Handeln, überhaupt Sinn, Liebe u.s.w. in ihm begründet ist, kann darum nicht Chaos, Tot, zufällig sein"). 201.

[1]) Onder God versta ik een volkomen oneindig wezen, dat is een constante substantie met oneindige eigenschappen, waarvan elke een eeuwig en oneindig wezen uitdrukt.

door een andere kracht allicht bestuurd, door die van het gemoed. Om daarvan een voorbeeld te geven, halen wij uit Luther's Groszer Katechismus aan: „Ein Gott heiszet das, dazu man versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöthen, also dasz einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm vom Herzen trauen und glauben". [1]) Dit is gansch anders van toon, hetgeen hierdoor gekomen is dat het Luther niet te doen was om in abstractie het Godswezen aan te duiden. Hij ging in op het werken Gods, hij sprak van wat hem de Werkelijkheid Gods beteekende.
Dit is het tweede punt, dat wij zeiden te willen bespreken. [2]) Van het abstracte komt men tot het concrete, dat voor het meerendeel der menschen alleen openligt. Ook al schuilt er onder de denkend niet geschoolden menigeen met een philosofischen aanleg — bij verrassing heeft men soms zijn ontmoeting met dezulken, waar men het geheel niet zou vermoeden —, toch is wel altijd gebleken, ook in onzen in eenzijdig schoolwezen gedrenkten cultuurtijd, dat verreweg de meesten hun aandacht richten op concrete dingen. Onder geloovigen is het leven met zijn bewogen aanzien, in het bijzonder hun eigen leven met zijn wel en wee, het brandpunt hunner waarneming en belangstelling. Gewoonlijk is hun gezichtsveld zeer beperkt, en daarom is hun geloof veel meer een levensbeoordeeling dan een Godsaanschouwing. Zij vragen naar het waarom der dingen, niet zoozeer van die in het algemeen, maar van hun dingen in het bijzonder. De zin van het leven is wat zij er persoonlijk in zien; waardoor hun visie zeer klein en willekeurig wordt. Wel is het onvermijdelijk, dat men bij het eigene begint, maar vandaar moet men toch verder, om in de werkelijkheid Gods door te dringen. Dan zal men zeker indrukken krijgen van macht- en kracht-werkingen. God zou men zich kunnen denken als de geconcentreerde Macht en de geconcentreerde Kracht. Het wereldbeeld toont ons een zeer samengesteld geheel van machten en krachten, en de geloovige en nadenkende, de veelheid herleidende tot een eenheid, krijgt den indruk van een Almacht of een Alkracht. Tusschen deze twee benamingen is het moeilijk een keuze te doen; men zal ze ook licht dooreen kunnen gebruiken, maar het accent valt toch op iets verschillends. Het woord Macht wekt associaties van iets groots-uitwendigs, Kracht van iets sterks-innerlijks. 't Komt mij dikwijls voor, dat de rechtzinnige geloofsrichting een voorliefde toont voor het eerste, en de vrijzinnige voor het laatste, en dat dit uitkomt in beider omschrijvingen van God. God de Macht is bovenal wat boven den mensch uitgaat, over hem regeert; Kracht is meer datgene wat in den mensch zetelt,

[1]) Zie boven bl. 90.
[2]) Zie boven bl. 291.

in hem heerscht. Laten het schijnbaar subtiele verschillen zijn, die niet altijd waar te nemen zijn, ze zijn er en kenschetsen een onderscheidene ontvankelijkheid bij menschen. In ieder geval de begrippen Macht en Kracht, op God toegepast, hebben dit resultaat, dat zij God voorstellen als een levende werkelijkheid, als dynamisch. De term levende God is ons welbekend, zoo goed als God des levens. De geloovigheid heeft hierin zich uitgesproken tegen verstarring en dood, vóór beweging en leven.
Wat men daarvan ervaart, komt tot uiting in verhoudingen. Er is altijd een of andere verhouding, waarin de mensch zich bewust wordt van zichzelf en van God. Niets is ons kenbaar dan in tegenstellingen en vereenigingen. Wat wij om ons heen waarnemen, onderscheiden wij in hun veelsoortigheid; alle kennis veronderstelt die verscheidenheid. Wanneer wij dit bedenken in verband met ons onderwerp, dan staan ons voor den geest twee verhoudingen van God, n.l. tot den mensch en tot de wereld. De eerste verhouding is ons het naaste en het gewichtigste, waarmee wij dan ook beginnen, al lijkt het twijfelachtig of zij als de belangrijkste mag gelden, zoodra men zich op het ruime standpunt stelt dat men de werkelijkheid wil overzien. Gewoonlijk ziet men echter niet meer dan het nabijliggende, en dat is het menschenleven. „God en Mensch" wordt eigenlijk tot „God en menschenleven", menschenleven dan in zijn uitwendige verschijning genomen. Men moet reeds vrij diep in het wezen der menschelijkheid zijn doorgedrongen om datgene, wat als geestesleven, zielsbestaan kan gelden, het eerste en het belangrijkste te achten. Veel meer is ieder gemeenlijk bezig met zijn lichaamsleven en zijn maatschappelijk bestaan. Als het leven zoo innerlijk is gericht, dat het andere den geloovige bijkomstig is geworden, krijgt men dit, dat diens aandacht gevestigd is op de werking van Gods geest in den menschengeest. Dan gaan zijn voorstellingen van Gods leiding zich in een bepaalde richting bewegen.
Maar gewoonlijk wordt het wat anders aangevoeld, en heeft men op het oog den levensgang, zooals die in bepaalde gebeurtenissen zich afteekent. Levensleiding; in verband hiermee is een andere voorstelling te overwegen, die in de geloofstaal welbekend is: voorzienigheid. Gods voorzienigheid en Gods leiding vallen als voorstellingen bijna samen. Toch is de laatste ons ruimer dan de eerste. Zij is ook een geestelijker voorstelling. Bij voorzienigheid valt het oog vooral op lichamelijk welzijn, voorspoed, geluk. Zelfs is dit in den bijbel het geval. Het woord komt daarin niet voor. Het werkwoord voorzien in den zin van zorgen voor krijgt men in het bekende verhaal van Isaak's offerande. Als de jongen opmerkt, dat men alles heeft behalve het offerdier, antwoordt zijn vader Abraham, dat God

zich zelven en lam ten brandoffer zal voorzien [1]), en in een der Nieuwtestamentische brieven komt het ook nog eens voor. Echter de gedachte vindt men meermalen; het meest sprekend in de Bergrede, als Jezus de menschen oproepende om voor het Koninkrijk Gods alleen oog te hebben, zegt dat alle voor het leven noodige dingen hun wel geschonken zullen worden. Men zij voor niets bezorgd, voor geen voedsel, voor geen kleeding — de Vader voedt toch immers ook de vogelen, en de leliën des velds groeien op in haar sierlijkheid, door Hem. [2]) Er is wel naar aanleiding hiervan gesproken van het evangelie der onbezorgdheid, en kracht is hieruit geput om zijn levensweg van geestelijke plichten te gaan, onbekommerd. In gevallen van grooten nood was men overtuigd, dat Gods voorzienigheid zou zorgen; de dag zou doorbreken als de nacht op zijn donkerst was geweest.
Zoodra men zich in concreto voorstellingen gaat vormen van Gods voorzienigheid, dan wordt het een moeilijk en dikwijls pijnlijk gegeven. Hoe zorgt God? In de bijzondere levens? Er is niet veel voor noodig, dat de verbeeldingskracht in wonderlijke fantasieën zich verliest. Wat het kleine kind zich omtrent Gods voorzienigheid denkt, naief weg — de lieve Heer daarboven, die juist op zijn jaardag hem mooi weer zal geven voor zijn buitenpartijtje enz. — wordt op lateren leeftijd een dwaasheid. Er is een kinderlijk gelooven, dat zeer hoog te stellen is, maar ook een kinderachtig gelooven, hetwelk door zijn absurditeiten tegen de borst stuit. Wordt met het eerste begrip niet veel onder groote menschen verdedigd en geprezen, wat onder het tweede valt; doet men God geen oneer aan, als men Zijn leiding-geven tot een caricatuur maakt in een voorzienigheidje spelen? De oorzaken van verwrongen en lachwekkende voorstellingen zijn hier overigens duidelijk genoeg: men is bezig te sterk naar analogie van wat de eene mensch soms voor den anderen kan doen, God aldus voor te stellen in zijn voorzorgende en nazorgende actie; en in de tweede plaats loopt men vast in een sterk doorgevoerd individualisme, dat elk afzonderlijk leven in alle mogelijke bijzonderheden onder de belichting stelt van een persoonlijke voorzienigheidsdaad Gods. Wij voelen de eerste moeilijkheid nog minder onoplosbaar dan de tweede, want wij kunnen dat menschvormige nog gemakkelijker terugdringen uit ons Godsbesef, dan het eigene uit ons levensbesef. Elkeen leeft als individu, hoezeer hij zich ook gemeenschapswezen moge gevoelen, en in het bijzonder waar het 't levenslot betreft, staat hij telkens weer tegenover de dingen van zijn eigen bestaan. Daar begint hij zijn vraagteekens te zetten. Als

[1]) Genesis 22 : 8.
[2]) Mattheus 6 : 25—34.

God het menschenleven leidt, dan kan men het persoonlijke leven ook niet uitschakelen uit het leven van allen tezamen.
Wat wij wel sterk beseffen, is dat men boven gangbare schema's uit moet. Maar hoe uiterst moeilijk is dit. Feitelijk zou men alleen het besef kunnen hebben van Gods leiding, waartoe het geloof in God die het leven stut en draagt, noopt; en prijs moeten geven de uitwerking dezer gedachte. Er is reden om voortdurend zich voor te houden: Wij weten niet en kunnen dit Godswillen niet kennen. Het menschelijke bestaan lijkt grillig en zonder zin; dan ontdekken wij toch, dat er ordening in is en dat er een beteekenis schuil gaat. Laat dit voldoende zijn om te gelooven in het meerdere dan het eigene. Bijna ieder voor zich heeft wel de gewaarwording, dat er een lijn door zijn leven loopt; soms meenen wij de punten, waarlangs zij gaat te kunnen aanwijzen; dàn zullen wij ten aanzien van enkele twijfelen. Is dit een illusie? Of zullen wij het aanvaarden, en hetzelfde vermoeden omtrent de levens van anderen naast ons? Wat weten wij van hetgeen geschiedt? Staan wij niet in een veld van krachten? Zooveel beinvloedt ons, dat wij bij oogenblikken opmerken; zooveel meer waarschijnlijk, dat wij niet waarnemen. Juist een agnosticisme, een besef van niet te weten, kan er toe dringen, als er een indruk is van God in ons leven, en als wij het als een absurde gedachte verwerpen dat wij alles zelf zouden wrochten wat in ons leven plaats vindt, om te gelooven in een leiding Gods. Maar deze bepalen kunnen wij niet, en ze in détails trachten na te gaan, is een gevaarlijk werk. Geloof kan afstand doen van onderzoek, als de groote overtuiging is gekomen. Het dàt is ons geboden, het hoè willen wij laten liggen. Te meer, waar wij begrip krijgen van een samengesteldheid.
Er is ook leiding in het leven, waarvan wij een oorsprong — een zichtbaren oorsprong — vinden in ons menschelijke kunnen en willen. Alle beroep op moreel handelen en alle paedagogie gaat van deze veronderstelling uit. Hoe nu te bepalen: Gods leiding in verhouding tot 's menschen leiding? Dat wìl, ook ten aanzien van uiterlijke levensbepalingen als gezondheid, voorspoed een sterke factor is, valt niet te betwijfelen. Zoodra men zich in het levensgeheel van individuen en groepen begeeft, voelt men in een net van draden te geraken. Men mag ze niet ruw verscheuren door alleen òf God òf den mensch als levensmacht uit te roepen. Bijwijlen zal het besef van Gods leiding alles-overheerschend zijn, waardoor dan rust en dankbaarheid intreden: zelfs in nood kan men zich aan het Hoogere overgeven, als men geloovig is. Tal van levensproblemen hebben tot motief, dat men aan Gods hand veilig kan gaan. Dan is er niets dan dat, en men voelt zich opgenomen. Maar dit passieve levensbesef gaat straks weer over, onvermijdelijk en ook gelukkig, in het

roepingsgevoel tot eigen daad. Mysterieus is het leven. Wordt dit niet het laatste woord? Men ziet omhoog en zegt: God in het leven, maar men vermeet zich niet uitspraken te doen en gedachten te denken, alsof men in Gods raad had gezeten. Van het kleine persoonlijke leven klimt men op tot het omvattende gemeenschapsbestaan der menschen, en gaat men spreken van God in de geschiedenis. Welke geloovige zou het wagen den gang der historie buiten God te stellen; wie ook vermeet zich de leiding Gods de eeuwen door met den vinger aan te wijzen?
Een dergelijk standpunt, dat menigeen onbevredigd zal laten omdat het te weinig vastheid schijnt te bieden, meenen wij alleen te kunnen innemen, als wij nog wat nader op het levensgebeuren ingaan en spreken over het groote vraagstuk van leed en kwaad in verband met Gods werkelijkheid. Dit is het zoogenaamde theodicee-probleem. Inderdaad een probleem, hoe God te denken is in verband met genoemde werkelijkheden. Het woord theodicee, dat rechtvaardiging Gods beteekent, en gevormd is door Leibniz, bewijst reeds hoeveel moeite de menschen als geloovigen hebben gehad om zich deze wereld en dit leven te denken. Al is dit woord uit de 18de eeuw afkomstig, de zaak is zoo oud als men zich historisch leven kan verbeelden. Het boek Job uit den bijbel is een getuigenis; de Grieksche tragoedieën houden zich ook met het Lot bezig. Er is de Moira, het alles-overheerschende Lotsgebeuren, waaraan menschen en zelfs goden onderworpen zijn. Het levensbesef van een Lot is den modernen mensch zoo goed eigen als den antieken. Juist de hyper-sensitieve moderne mensch is gewend met zijn voelhorens zijn weg te verkennen, en telkens ziet men hem deze uiterst snel terugtrekken, en even stilstaan. Blijkbaar heeft hij weer iets aangeraakt van wat hem trof en verbijsterde. Hij heeft een sensatie van het Schicksal, en dit Schicksal is hem iets boven zich, om zich, in zich. Het laatste ook, het Schicksal is een innerlijkheid zoo goed als een uiterlijkheid, en in zooverre is deze gewaarwording nog iets anders dan wat in veler geloovigheid een rol speelt, het bewustzijn van een God, die het lot bepaalt. In ieder geval is dit wel het gemeenschappelijke in alle geloofshouding, dat men het lot tot geen zelfstandige macht maakt boven goden, maar in God verlegt als uiting van Zijn wezen. Het Lot is werkelijkheid Gods.
Als Leitmotiv voor onze beschouwingen hieromtrent stellen wij voorop een paar versregels van Rilke:

Was ist das klein, womit wir ringen
Was mit uns ringt, wie ist das grosz.

Menschen kennen hun strijd met God, en strijden dien dikwijls over kleine dingen in hun persoonlijk leven, op een kleine wijze; neen, God strijdt met ons, grijpt ons menschen aan, schokt ons tot in het diepst van ons wezen, verwondt ons, maar dat geschiedt op grootsche wijze. Die godenstrijd met ons — men moge wederom denken aan de verbeelding daarvan in het Jacobsverhaal — maakt den mensch tot wat hij is, tot verslagene of overwinnaar; de overwinnaar is dat geworden als een in den strijd geadelde. Dit heeft men in de wereld der geloovigen wel telkens beseft, dat het gaat om mensch-wording waartoe het levenslot slechts dienen kan. Het levenslot is ondergeschikt, nooit meer dan middel. De mensch kàn door het leven in zijn verschrikkingen zoo goed als door het leven in zijn geneuchten gezegend worden, maar ook geslagen. Dit hangt af van zijn verhouding tot God. Gelooft hij, weet hij zich aan God in liefde gebonden, dan heeft hij het lot gedwongen hem te dienen. Er is geen lichtender woord hierover geschreven dan door Paulus, dat in alle theodicee-beschouwing centraal moet worden gesteld: „Wij weten, dat dengenen, die God liefhebben, alle dingen medewerken ten goede". [1]) Alles ten goede dengenen, die Gode verbonden zijn. Maar nu moeten wij direct toegeven, dat hiermee het probleem niet is opgelost, want de vraag kan gesteld worden, dringt zich zelfs sterk op, waarom niet allen God liefhebben. Paulus zelf laat zijn inzicht volgen, als hij zegt: „Namelijk dengenen, die naar Zijn voornemen geroepen zijn". Niet allen geroepen. „Velen geroepen, weinigen uitverkoren", bekende klank uit den bijbel. Deze restrictie zullen vrijzinnigen niet aanvaarden, als de woorden in een praedestinatiaanschen zin wijzen naar een volkomen willekeurigheid van een God, die eenvoudig, naar het model van een Oosterschen despoot, doet wat hij wil, sommigen ten troon heft om anderen ver weg te werpen in diepten van duisternis, maar zij kunnen toch de werkelijkheid niet voorbijzien dat er enkelen God schijnen lief te hebben, tegen velen niet. Dat blijft hun onverklaarbaar, en als men daarop staart, en wanneer men de teistering van het lot ziet, waarvan velen slachtoffers worden zonder dat zij opgeheven worden, uiterlijk èn innerlijk, dan zijn er maar twee mogelijkheden: dat men met den schellen kreet van een Multatuli roept: O God! er is geen God! of dat men zegt: Wij weten het niet, hoe dit zoo is; nochtans wij aanvaarden. [2])

Agnosticisme wederom is hier een geloofsstandpunt. Wij kunnen het ook wel bepleiten, omdat wij de grondfout meenen te zien.

[1]) Romeinen 8 : 28.

[2]) De theosofische leer van reïncarnatie en karma lijkt de oplossing te bieden, maar houdt toch vele moeilijkheden nog in.

Het is wederom de mensch, die van zichzelf uitgaat en bij zichzelf blijft staan. Het bij zichzelf blijven staan mag hij niet doen. Hij zal het echter doen, zoolang hij zijn eigen menschelijken maatstaf van gelukswaardeering aanlegt. Geluk verlangt hij van nature, dat is een behoefte waaraan hij krachtens de natuurzijde van zijn wezen voldaan wil hebben. Hij verlangt het voor zich en anderen, en onbevredigd blijft hij omdat het Levenslot niet schenkt wat redelijkerwijs gevraagd schijnt te mogen worden. Alle desillusionisme ontstaat door onthouding, en alle pessimisme grondt zich op een vermeend onrecht. Eerst wanneer het recht op geluk wordt prijsgegeven, doordat men een anderen kijk op het leven heeft gekregen, en een geestelijke mensch den natuurlijken mensch te boven komt, heeft men de mogelijkheid geopend voor een waarlijk gelukkig zijn, dat niet afhankelijk meer is van gunstige of ongunstige levensomstandigheden. Het is een der paradoxen, die het Leven schept, dat geluk ontstaat, als ongeluk niet meer deert. Wel zal de mensch, die dit bereikt, althans in deze richting iets bereikt, nog wel telkens als mensch „van de aarde aardsch" vervullingen vinden in uitwendige levensbevoorrechtingen, en hij zal dankbaar mogen zijn; maar hij zal een ander bezit, bezit des geestes, verkregen hebben dat hem veel meer is, en dat hem ook in staat stelt om de slagen van het levenslot te verdragen.
In diepsten grond is deze voortschrijding hiervan het gevolg, dat men van zichzelf uitgaande toch zichzelf te boven is gekomen. De mensch is begonnen bij zich, onvermijdelijk, maar hij gaat over tot God. Het probleem der Theodicee loopt altijd vast in een den mensch in zijn natuurlijkheid zoo sterk eigen anthropocentrischen levenskijk. Het leven is voor den mensch, God is er om den mensch; ook al zal men het zoo consekwent niet uitdrukken, dat is toch de gedachtegang van den zichzelf willende. Het leven is van God, en de mensch is er om God, dit wordt de tegenovergestelde theocentrische beschouwing van den geloovige, die Gods wil vooropstelt. God is het Centrum aller werkelijkheid, God is het wezen der dingen, alles is tot God gericht: deze gedachten, zuivere geloofsgedachten, verschuiven de verhoudingen geheel en al. In God is dan het leven onder menschen wat het blijkbaar zijn moet. Blijkbaar; meer kunnen menschen weer niet zeggen. Het waarom is een vraag zonder antwoord. Daarom zullen allen, die tot het Godsgeloof niet zijn gekomen — en niemand doet meer dan er toe naderen — deze verzekerdheid voor zich afwijzen en zich onbevredigd gevoelen.
Wij zullen allerminst beweren, dat wij nu het probleem hebben opgelost. Wij hebben het slechts trachten te stellen op een andere wijze dan in ongeloovigheid geschiedt. Er is het onverklaarbare te

over. Wanneer een der profeten over God en mensch en het leven spreekt, doet hij God zeggen, en daarmee wordt de Godswerkelijkheid op zichzelve gesteld in onderscheiding van der menschen overwegingen: „Mijne gedachten zijn niet ulieder gedachten, en uwe wegen zijn niet Mijne wegen, zegt de Heer", en dan wordt tegelijk — dit is weer een waagstuk des geloofs — Gods meerderheid uitgeroepen. „Gelijk de hemelen hooger zijn dan de aarde, alzoo zijn Mijne wegen hooger dan uwe wegen, en Mijne gedachten dan ulieder gedachten" [1]) Dit is wederom het laatste woord, dat hierover te zeggen valt. De geloovige aanvaardt, dàt God het laatste woord mag spreken.

Nogmaals, wij blijven midden in raadselen verkeeren. Gods levensordening is Zijne schepping. Hoe zouden menschen, ook in goeden wil en naar vrome inzichten, de wereld anders wenschen? In ieder leven de fantaisieën daaromtrent, maar niemand zou kunnen zeggen wat die wereld en die menschen dan zouden zijn. Zeker nièt wat zij nu zijn, en de benamingen zouden allicht niet meer passen, omdat zij bepaalde, door gewoonte gevormde voorstellingen oproepen. Een wereld van gelukzaligheid zou in ieder geval een hemel zijn, en menschen van volmaaktheid zouden engelen wezen. Dit laatste punt aanroerende, staan geloovigen voor het hun grootste raadsel. Want meer nog dan het levenslot grijpt hen aan de zedelijke levensbepaling. Met één woord: kwaad, plegen twee in wezen verschillende werkelijkheden aangeduid te worden. Als men spreekt van het rampspoedige moest men 't liefst een ander woord gebruiken, al is het moeilijk te vinden. Zelfs, waar men in het natuurleven zoogenaamd zedelijk kwaad, wreedheid opmerkt, moest men dat niet doen. Het woord kwaad als slecht worde bewaard voor een zedelijk te beoordeelen gesteldheid, welke alleen onder menschen voorkomt. De Natuur is niet wreed; dat dieren elkaar vernietigen is niet zedelijke slechtheid. Geheel de natuurzijde van het bestaan is bevangen in den strijd om het bestaan, en dit is ons verschrikkelijk, maar het valt onder hetzelfde gezichtspunt als het levenslot. Het is zoo, het is zoo geordend. Maar in de menschenwereld breekt iets anders door. Dit karakteriseert het menschelijke.

Er is een goed en kwaad van een zeer bijzonderen zin. De mythe van het paradijsverhaal duidt het aan in zijn beteekenis, maar geeft er geen bevredigende verklaring van. Het zedelijke kwaad is kwaad van den wil. En dat kwaad te doen wordt in den mensch tot een zonde, welke hij gevoelt als een schuld. [2]) De

[1]) Jesaja 55 : 8, 9.
[2]) Zie over het zonde-besef in de bespreking der christelijke verlossingsleer bl. 237—240.

mensch heeft het intuitieve besef, dat hij daarmede Gods wil trotseert. Nu blijft men overigens in het duister tasten ten aanzien van het verband. Ik ken geen theologische verklaring ter verzoening van het bestaan van dit kwaad en God, die mij bevredigend voorkomt. Men loopt rond in het terrein der onkenbaarheden. Men wil begrijpelijkerwijs dit kwaad niet uit God geschapen weten, doordat men dan de heiligheid Gods aangetast acht, maar het naar den mensch verwijzen, en toch den mensch schepsel Gods noemen, lijkt mij logisch onhoudbaar. Ik zie niet, hoe men verder kan komen dan tot het constateeren van een feitelijkheid, en wel de telkens zich openbarende feitelijkheid, dat alle werkelijkheid uit tegenstellingen zich opbouwt. Goed en kwaad, zegen en vloek, God en mensch zijn werkelijkheden die elkaar vooronderstellen, zoo goed als licht en donker, warm en koud. Ten aanzien van het laatste wordt dit zonder aarzeling aanvaard; dat men het niet doet ten aanzien der eerstgenoemde opposita wijst op een gevoeligheid voor het specifieke karakter van het zedelijk slechte, maar kan zich toch niet handhaven, niet alleen niet voor de rechtbank der nadenkendheid, maar zelfs niet voor die van het gevoel, want dan wordt alles gespleten, en wordt het wereldraadsel ten eenenmale in duisternis gehuld. Dat het ondoenlijk is hier uit te komen, is wel gebleken door het telkens opnieuw en telkens op andere wijze trachten zich een scherpe voorstelling te vormen van wat in het zedelijke uit God is, en wat uit menschen. [1]) Gelukkig, dat het zedelijke en het gods-

[1]) Men kan constateeren, dat de pogingen tot oplossing in twee richtingen gaan, in een monistische of dualistische. Dikwijls lokt de eene in reactie de andere uit. Wanneer er is een vlak-monistische mentaliteit, waarbij in het bijzonder het zondebesef lijdt, zal men licht zien opkomen een dualistische gezindheid: God, heilig, hoog verheven, onmetelijk ver boven den mensch. Er is echter ook wel een monisme, dat tegenstellingen in zich bergt, zij het ook dat geen kloof de tegengestelden gescheiden houdt. Niet van een theoloog, maar van een natuurwetenschappelijk hoogleeraar, dr. A. H. Blaauw, zijn afkomstig beschouwingen, die hij aanbiedt onder den titel Almacht of Bouwmeester (in een boek „Evenwicht en Levensrichting"). De voorstelling Almacht voor God acht hij gedrukt door het bezwaar, dat dan het slechte door Hem gewild zou zijn. God is de bouwmeester van een bouwwerk, gekenmerkt door een evenwichtsstelsel. Ten aanzien van goed en kwaad schrijft hij: „Hoe zeer het door de opeenvolging ook moge schijnen, het goede komt niet uit het kwade voort, het gebeurt des ondanks en het is te danken aan het wezen van het evenwichts-stelsel, waarbij in de geheele constructie van het groote Bouwwerk telkens twee tegengestelde werkingen tot een elastisch stelsel aaneengekoppeld zijn; zoodat wanneer één der werkingen te zeer overheerscht zij onder normale omstandigheden door de verdienste van de andere wordt bedwongen" (253). Er is altijd strijd tusschen goed en kwaad om den voorrang (254). Hij pleit voor het geloof „in een strijdenden God, die de menschen stuwt of trekt om te bouwen en te strijden tegen de andere macht." (251). Wij kunnen ons wel verplaatsen in deze zienswijze, maar vreezen toch dat de theorie van een evenwichts-stelsel, in de natuur wellicht openbaar, niet

dienstige leven hun voortgang kunnen hebben temidden van moeilijke kwesties, en dat niet gewacht behoeft te worden, tot de theologen de problemen hebben opgelost, al zouden wij niet graag zeggen — oratio pro domo — dat hun werk overbodig en zonder verdienste is. Zij kunnen althans helpen om duidelijk te maken, hoe onduidelijk veel is. Voor het laatste dragen zij echter niet de verantwoordelijkheid.

Wij kunnen nu wel van dit gebied van problemen afstappen. De richting onzer gedachten zal wel helder geworden zijn. [1]) Ik geloof, dat vrijzinnig-geloovigen in een leiding Gods kunnen gelooven, zoo goed als zij de bestaande ordening van het leven, in zijn tegenstellingen evident, hebben te aanvaarden. Wel zullen zij bereid moeten zijn om van uit de verte te aanschouwen, en zich niet te mengen in een bedrijf dat niet voor kinderhanden bestemd is. Gelooven zal de stelling aandurven: Deze wereld is Godes. En als het God aan-

zonder voorbehoud op de zedelijke wereld kan worden toegepast. Waarom ook sluit de idee van Bouwmeester die van Almacht uit? Een Almacht zou wel in zich kunnen besluiten de werkelijkheid van een evenwichtsstelsel.

[1]) Omdat dit vraagstuk der theodicee zoo belangrijk is, en zoovelen juist hierop in hun gedachten stranden — de waarneming der wereldwerkelijkheid is de sterkste oorzaak van twijfel en ongeloof — geven wij onzen gedachtegang nog eens in een reeks stellingen:

Van uit de waarneembare werkelijkheid komen menschen tot hun voorstellingen van God.

De werkelijkheid is vol van leed, strijd en zonde.

De natuur-werkelijkheid is niet zedelijk te bepalen.

De natuur-werkelijkheid in Menschen is ook niet zedelijk te bepalen; de mensch is deel der strijdende en lijdende Natuur.

In den mensch breekt door een geestelijk-zedelijke mogelijkheid van leven.

Daarmede ontstaat voor hem de noodzakelijkheid van veroordeeling van het menschelijk kwaad.

Van uit een geluksbehoefte wordt het levenslot tot een beproeving.

Slechts bij opheffing van deze, bij een veranderde levenswaardeering, houdt dat op.

In de wereld van waarneming en betreffende den natuurstaat van het menschelijk leven is geen oplossing te geven voor het probleem God-liefde-leven.

Godsgeloof stelt God transcendent. Zijn wezen reikt uit boven het menschelijke.

Waarneming en inzicht dringen om in Gods werkelijkheid te zien en te aanvaarden een ordening der tegenstrijdigheid. Goed en kwaad, geluk en ongeluk bestaan in hun samenhang.

Het zedelijke levensgebied is een afzonderlijk gebied van innerlijken strijd voor den mensch, als noodzakelijkheid gegrondvest in Gods wil.

In een transcendente werkelijkheid kan alleen de oplossing worden verondersteld van de levensraadselen. Deze is tijdens zijn aardsche bedeeling den mensch ontoegankelijk, behalve in visioenen van geloof.

Inzicht en geloof moeten de werkelijkheid theocentrisch trachten te beoordeelen, en te boven komen een anthropocentrisch bepaalde waardeering.

Ten overstaan van God verschrompelt het anthropocentrisch ontworpen probleem der theodicee.

vaardt, zal het niet alleen zijn als Macht of Kracht, maar als eene die verheven wordt tot aanbiddensvaardigheid toe. Er komt in den bijbel als een getuigenis voor: God is Geest. [1]) Meer nog pretendeert het zeggen: God is Liefde. [2]) Het eerste is te begrijpen in zijn tegenstelling met wat materie is: God is het niet tastbare, zienlijke. Het tweede is alleen te benaderen, als men het wezen van liefde in menschen peilende, afziet van tal van voorstellingen van liefde, welke men als maatstaf dan zou aanleggen. Zou God menschelijke liefelijkheid heeten, dan vloekt daarmede Zijne werkelijkheid. Een liefde van een andere orde, ons menschen in visioenen kenbaar, visioenen gewekt door enkele ervaringen, kan alleen in God worden verondersteld. Mysterie der Liefde. Wie geen zintuig heeft voor het Mysterie, ontdekt nooit God, nog minder Zijn liefde.

Wij komen thans terug op de opmerking, gemaakt toen wij begonnen te spreken over God en mensch.[3]) In verhoudingen alleen, werd gezegd, wordt de werkelijkheid Gods gekend, waarbij ons voor den geest stonden deze twee: God en mensch, God en wereld. Wij voegden daaraan nog toe, dat ofschoon de eerste het meeste beslag legt op de aandacht, het nog de vraag is of zij wel als de meest belangrijke mag gelden. Daarmede doelden wij op het gevaar dat de mensch zijn eigen levenswereldje als het eenige beschouwt, althans niet voldoende doordrongen is van het feit dat dit slechts onderdeel is van een wereldgeheel. Bij de behandeling van het vraagstuk der theodicee kwam dit juist zoo treffend aan den dag; men moet in zijn denken, maar allereerst daartoe in zijn gewaarworden, afleeren om het leven anthropocentrisch te beleven. Zich tot God verheffende, en alle geloovigheid is in principe toch theocentrisch, gaat men ook den Kosmos om zich heen waarnemen. De waarneming van den makrokosmos behoedt den mikrokosmos voor egocentrische zelfoverschatting. Men kan feitelijk een verschillende geloofstype opmerken, naar gelang dit geschiedt ja dan neen. Wij willen overigens niet opkomen voor een geloovigheid, die alleen beschouwend het Heelal zou zien, omdat de hoogste intensiteit van het geloofsleven hierin niet zal bereikt worden, maar wij duchten een geloovigheid, waarin alleen God en mensch, en mensch dan gewoonlijk eenzijdig persoonlijk genomen, de factoren zijn. In de ruimere wereld rust de kleinere; God is Schepper van het Heelal, en het feit dat de natuurkunde de aarde niet meer centraal daarin stelt, mag wel tot nadenken dringen in hoeverre dit consekwenties heeft voor het menschelijk zelfgevoel. Als een tegenwicht kan dit dienen tegen de aandachts-

[1]) Johannes 4 : 24.
[2]) I Johannes 4 : 8.
[3]) Zie boven bl. 299.

bepaling, waartoe het religieuse leven, dat de ziel van den individu in hare verhouding tot God vervult, dringt.

Over God en de Wereld hebben wij verder niet te schrijven, aangezien dit onderwerp in een ander verband aan de orde is geweest, toen n.l. het Supranaturalisme besproken werd. Het bleek daarbij, dat de moderne theologie een ander beeld heeft ontworpen van God en wereld dan in de antieke voorstellingen, speciaal de bijbelsche had bestaan. Daarbij werd de hedendaagsche natuurwetenschappelijke kijk op de wereld, de energieën-leer en wat daarmede samenhangt, geschetst, terwijl dit weer den overgang vormde tot de behandeling van de scheppingsgedachte en de evolutieleer. Wij moeten daarnaar verwijzen. [1]) By de bespreking van het wonder trad de kwestie ook aan den dag. [2]) Wat daarbij uitdrukkelijk gezegd werd, en dat wordt een punt waarop wij nu verder moeten ingaan, was dat de voorstelling van God zich in het naar nieuwe inzichten ontworpen wereldbeeld sterk wijzigde. [3])

Het lijkt ons natuurlijk en noodig, dat wij na de behandeling van het Godswezen en de Godswerkelijkheid dit punt afzonderlijk aan de orde stellen. Immers is het een belangrijk ding zich zijn voorstellingen te vormen, die afhankelijk zullen zijn van hetgeen men Gods wezen en werkelijkheid acht. Een verschil in opvattingen over God en Zijn openbaring zal zich weerspiegelen in de gestalte, waarin men zich God voor oogen stelt. Een geloofsleven, dat prijs stelt op een zekere harmonie van gedachten en gevoelens zal streven naar een zuiverheid in voorstellingen, zoo goed als ieder nadenkende beproeft zijn gedachten juist weer te geven. Nu kan hierbij direct opgemerkt worden, dat dit het gewichtigste niet is, hetwelk wij grif toegeven, omdat het leven zich niet vastlegt aan voorstellingen, en een sterk en diepgaand gemoedsleven gepaard kan gaan met zeer gebrekkige gedachten, gelijk b.v. bij een onontwikkelde is op te merken. Maar dit neemt toch niet weg, dat een ideaal is harmonie van al de onderdeelen van het leven van den geest. En ook mag niet worden voorbijgezien, dat gebrekkige, en sterker nog foutieve voorstellingen, het gemoedsleven in een zekeren ban houden en daardoor kwaad doen. Van vrijzinnige zijde wordt dit sterk gevoeld ten aanzien van groote groepen geloovigen. Hoe algemeen dit beseft wordt, kan men opmerken in het wederzijdsche oordeel dat Katholieken en Protestanten over elkaar hebben. Zij zijn naar elkanders meening bevangen in waan-voorstellingen.

Wat nu de Godsvoorstelling betreft, wij kunnen er het beste in door-

[1]) 169—182.
[2]) 182—196.
[3]) 171—174.

dringen door een enkel strijdpunt te noemen. Wij stellen centraal de voorstelling van Gods Persoonlijkheid. Dit doende, worden wij ons allereerst bewust, dàt wij met voorstellingen werken, als wij over God nadenken. Deze zijn altijd beeldend, en dit wil weer zeggen dat men in beeldenden vorm zich God tracht voor oogen te stellen. Onze geest werkt visueel; dit bemerkt men zoodra men leest. Gestalten rijzen; wij zien personen als op een tooneel opkomen en gaan; men schept zich zelfs onwillekeurig een voorstelling van den schrijver. Het is onvermijdelijk. Als men er op let, zal men opmerken, hoe vol een taal is van beeldspraak, en dat zelfs in de meest alledaagsche gesprekken telkens beelden voorkomen. Opvallend is het, dat men het geestelijke leven beschrijft naar analogie van het materieele, hetgeen niet anders kan, omdat het geestelijke geen leeg begrip, maar wel een leege voorstelling zou zijn, dus geen voorstelling. Daarom kan geen hemel beschreven worden dan in voorstellingen der aarde . . . en kan God niet beschreven worden dan naar analogie van iets aardsch. Menschen zijn in hun voorstellingen gebonden aan de wereld, hun door waarneming bekend. Een wonder is het dan ook niet, dat men te dezen het befaamde, beruchte anthropomorfisme krijgt, de menschvormigheid Gods, hetwelk zooveel gevaren met zich brengt. Kant heeft het erkend als onvermijdelijk. In zijn „Kritik der reinen Vernunft" zegt hij ergens: „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, obzwar es eine blosze Vorstellung ist, zuerst *realisiert*, d.i. zum Objekte gemacht, darauf *hypostasiert*, endlich durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, sogar *personifiziert*". [1])
Wij kunnen ons slechts enkele gevallen denken, dat men voorstellingen mist. Wijsgeeren zijn geneigd om ze terug te dringen, en in staat tot abstract denken zullen zij kunnen volstaan met wat anderen noemen vage aanduidingen. Zij zullen spreken van het Absolute, de Substantie, het Al, het Eenige, het eeuwige Zelf. Van die abstractie getuigden enkele definities van God, welke wij aanhaalden. [2]) Ook langs religieusen weg zal hetzelfde kunnen geschieden, waarvan de mystici het duidelijkste voorbeeld zijn. Zij willen liefst zoo weinig mogelijk van God zeggen, opdat het Onzegbare niet geschonden wordt. Zij beleven God, en hun vereèning met Hem is voldoende. Ook op meer gewoon plan van leven, als ik het zoo mag uitdrukken, zal men voorstellingen te boven komen naar gelang men dieper in God leeft. Een treffende beschrijving kan men daarvan vinden in Anker Larsen's „Martha en Maria". Haar man verwijt haar eens, dat zij in geen persoonlijk God gelooft, en dan schrijft

[1]) Uitg. H. E. Fischer, 453.
[2]) Zie boven bl. 297.

zij in haar dagboek: „Hij zegt, dat ik geen geloof heb aan een persoonlijk God. Wat kon ik hem daarop wel antwoorden? Ik ben immers geen denker, maar alleen iemand die beleeft. En wat ik beleefd heb, is dit: Toen ik God niet meer in mijn eigen gedachten kleedde, toen ik niets anders van Hem wist, dan dat Hij *is*, maar *niet* datgene, wat ik van Hem denk, toen brak Zijn licht over mij uit. Het was als het afnemen van de kap van een lamp, en zie, het licht zelf straalde rein en helder, en alle dingen op de wereld lagen in dit licht, dat sterk is en door alle dingen heen dringt. Mijn oogen kunnen het verdragen, tot mijn onzegbare vreugde. Laat hen, wier oogen zwak zijn, de kap behouden; het is toch het licht zelf, dat er doorheen schijnt. Laat hen, die het noodig hebben, zich de beste denkbeelden van God maken; iets van Zijn Wezen zal toch door hun nietige gedachten omtrent Hem heen schemeren. Maar laat hen niet hun ideeën aan anderen opdringen, want de kap is niet het licht en hun gedachten omtrent God zijn niet God." [1])
Hoe grootsch is dit gezien en eenvoudig gezegd. Wij blijven het bewust, wanneer wij toch moeten voortgaan en spreken over die voorstelling van de persoonlijkheid Gods. Wat bedoelen wij er mee, wat wordt er mede aangeduid? „Persoonlijkheid", dit stellen wij voorop is niet „persoon". Het eerste is de essentie van het laatste. Persoonlijkheid is dat, wat als „wezen" in de persoon schuilt. Het is een abstractie, maar daarom niet onreëel. Een persoon kan men omschrijven ,wij plegen karaktertrekken op te sommen, de meest voorkomende en vooruitspringende eigenschappen van elkander op te merken, en zoo construeeren wij een beschrijvend beeld. Maar eerst als wij door de veelheid van afzonderlijke bepalingen heendringen, raken wij het ondeelbare wezen van een medemensch. Dat kunnen wij niet meer beschrijven. Het is ook het onkenbare en toch het meest wezenlijke. Er bestaan in de literatuur karakter-teekeningen te over, maar te vergeefs zal men naar persoonlijkheidsbeschrijvingen zoeken. Dit is merkwaardig. Persoonlijkheid is eer symbool, symbool van het menschelijke in abstracto, dan kenmerk van een persoon in concreto. Hoe vreemd het ook moge klinken, wordt het persoonlijke niet juist onpersoonlijk? Wij bedoelen daarmee, dat het boven de persoon uitgaat, ook waar het 't diepste in hem is. In een groote liefde voor personen gaat het algemeene overheerschen, men ziet niet meer deze en gene, men vraagt niet meer naar de namen, maar men gaat in tot het mysterieuse menschelijke wezen, waaraan alle menschen naar een eigen aard van differentiatie deel hebben. Een algemeene en christelijke menschenliefde is niet bestaanbaar zonder het vermogen om persoonlijkheid in een ieder te veronder-

[1]) Hollandsche Vertaling, 215.

stellen en aan te voelen. Wat deze is, dat onkenbare is ons als algemeene gesteldheid toch wel bekend. Het openbaart zich in daden, het getuigt in woorden, het neemt gestalte aan in het uiterlijk. Het is 's menschen ziel, het is het geheel van zijn kunnen, het is de kern van zijn willen. 't Is het al van een mensch, het is niet hier en niet daar, het is overal en nergens, het is 't onzienlijke temidden der zichtbaarheden.
Dit nu is persoonlijkheid. Geldt nu deze aanduiding, deze benaderende aanduiding volgens geloofsbesef niet van God? Acht men niet Gods wezen kern van alle leven, middelpunt van alle zijn; oordeelt men God niet te zijn Kracht des heelals en Macht in de werkelijkheid van gebeuren? Welke pogingen men ook moge doen om iets uit te drukken van wat men in zijn denken meent te schouwen, en in zijn leven heeft ervaren, altijd komt men tot ongeveer deze voorstellingen. En welk praedicaat kan men daaraan anders toekennen dan dat van Persoonlijkheid? Welk bèter praedicaat is er ooit aan toegekend? Nu is het altijd, en volkomen gerechtvaardigd, als een groote moeilijkheid gevoeld om God niet te verkleinen tot een persoonlijkheidje, maar hier geldt weer de begripsverwarring tusschen persoon en persoonlijkheid. Wat in een persoon zeer zeker in hooge mate in onvolmaaktheid zich uit, is inzichzelf niet onvolmaakt. Daarop is de kwalificatie lager of hooger, beter of slechter niet toepasselijk. De abstractie persoonlijkheid heeft juist buiten de sfeer van het menschelijk-beperkte geleid, en men kan gewagen van het oneindige en eeuwige, dat in deze idee gelegen is. Als men het zoo ziet, moet het bezwaar vervallen om aan God „persoonlijkheid" toe te kennen. Er zijn de voorstellen wel gedaan, zoo door den philosoof Paulsen, om van God als boven-persoonlijk wezen (ueberpersönliches Wesen) te spreken [1]), waarvan de bedoeling te waardeeren is, maar die toch afgewezen kunnen worden als overbodig. Kant oordeelt, dat men het bezwaar van het anthropomorfisme te boven komt, als men bedenkt dat men God menschelijk voorstellende niet het wezen Gods an sich, dat menschen niet kennen kunnen, bepaalt, maar aanduidt wat God is, gelijk Hij den mensch kenbaar kan worden. Hij maakt het onderscheid tusschen een dogmatisch en een symbolisch anthropomorfisme, waarvan het eerste niet, het laatste wel verdedigbaar is. [2]) De voorstelling van Gods persoonlijkheid is

[1]) Paulsen: „Einleitung in die Philosophie", 279.
[2]) „Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften *an sich selbst* zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den *dogmatischen* Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen *symbolischen* Anthropomorphismus, der in der That nur die Sprache und

inderdaad symbolisch. Symbolen zijn immers verwijzingen van uit de zinnenwereld naar een geestelijke werkelijkheid.
Dit nu aldus gesteld, zien wij deze speciale voorstelling staan in het kader van een geheel van beschouwingen, waarin de controverse Theisme-Pantheisme aan den dag treedt. Theisme-pantheisme, dit is van ouds een geweldig strijdpunt. 't Zijn termen, die een zekeren inhoud hebben gekregen in een langzamerhand zich vormend spraakgebruik. [1]) Wat wij hierbij vooral hebben op te merken, is dat de woorden op tweeërlei gebied gebruikt kunnen worden, waardoor het nog bezwaarlijker wordt dan het reeds is om ze scherp te definieeren. Het gaat niet slechts om bepaalde voorstellingen van het Goddelijke Wezen, maar om een wijze van religieus leven, waarbij voor de zooveelste maal blijkt, dat men in het Godsgeloof buitengewoon sterk van doen heeft met persoonlijken aanleg en vorming. De menschelijke zijde van het verschijnsel religie kan men onmogelijk terzijde laten, als men zich God voor den geest stelt. De voorstellingen van God en de wijze van Gods beleven vallen volstrekt niet altijd samen. Er zijn menschen met een onmiskenbaar theistische Godsvoorstelling, maar die toch krachtens hun zielsgeaardheid sterk neigen tot een pantheistische wijze van religieus leven. Als dit waar is, dan moet men voorzichtiger dan ooit zijn in het gebruik der woorden, en er goed oog voor hebben, dat geloofsvoorstelling en geloofsleven elkaar niet immer dekken. Voorstellingen zijn altijd min of meer zuiver gedachte, in redeneering gelouterde denkbeelden, maar dan ook overwegend theoretisch, terwijl het geloofsleven sterk bepaald wordt door allerlei aandrangen en gevoelens, die dikwijls spontaan opkomen en verdwijnen, waarin op zijn best een zekere constantheid ontstaat door één overheerschenden indruk. Nu zal het van dat geheel van gewaarwordingen en daarmede samenhangende voorstellingen afhangen, of iemands kijk op leven en wereld eer pantheistisch dan theistisch te noemen is, en die kijk is een integreerend deel van zijn geloofsleven.
Maar nu de termen. Wij kunnen ze niet omschrijven dan door enkele gangbare tegenstellingen in het oog te vatten. 't Meest beheer-

nicht das Objekt selbst angeht." (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik ed. von Kirchmann, 120).
[1]) Wij verwijzen hierbij naar een reeks artikelen over dit onderwerp in het Maandblad voor Moderne Religie en Humanistische Cultuur, de Smidse (uitg. v. Loghum Slaterus Uitgevers Mij., Arnhem) van drie der redacteuren, schrijver dezes Sept—Oct. '26 „Theisme en Pantheisme", dr. K. F. Proost, Dec. '26 „Wat tot Pantheisme drijft", J. A. de Koning, Mei '27 „Theisme". Een gedeelte van wat nu volgt ontleenen wij aan onze eigen artikelen, zoowel als de bespreking van het begrip persoonlijkheid, zij het ook ten deele gewijzigd en in een ander verband gesteld.

schend is het gezichtspunt, dat men in een persoonlijk God gelooft of niet. Toen wij in die voorstelling „persoonlijk" doordrongen, bewerkten wij hoe moeilijk het is deze zuiver te bepalen. Thans moeten wij de vraag opwerpen, wat het geloof in een niet-persoonlijk God, 't welk aan het pantheisme wordt toegeschreven, beteekent. Is God dan een Gesteldheid? God wordt aangeduid b.v. als het Wezen der dingen, het Absolute of iets dergelijks. Of God heet dan een kracht, de Kracht des Heelals; echter kan Kracht ook zeer wel in theistisch-persoonlijken zin worden gedacht. Maar laten wij aannemen, dat de aanduidingen God als Persoonlijkheid en God als Gesteldheid de tegenstelling vrij goed weergeven, dan moeten wij betreffende het laatste nog meer weten.
Het verst strekt de bewering, dat pantheisme God en Wereld in elkaar doet opgaan. Hier heeft men een sterk sprekend criterium, dat van Identificatie. God is de Wereld en de Wereld is God. Iets anders wordt het gezegd: God en de Natuur zijn één, waarbij Natuur heel ruim te nemen is als de gansche zichtbare werkelijkheid, de Kosmos. Als deze voorstelling van zaken juist is, dan zou men een stevig houvast hebben, maar ik geloof, dat zij allerminst juist is. Er mogen uitlatingen zijn van een zeer oppervlakkig gehalte, die zonder onderscheid het één met het ander gelijk stellen, waarbij men zich echter wel wachten moet om Spinoza's formule „Deus sive Natura", God of Natuur, klakkeloos te gebruiken; er zij dan een pantheisme, waarvan Schopenhauer kon zeggen, dat het een „höflicher Atheismus" is, met een mooien Zondagschen naam wordt in werkelijkheid ongeloof geintroduceerd; maar zoodra men te doen krijgt met het pantheisme van groote geloovigen en van goede denkers, dan heeft men dat gelijk-stellen niet. Dan is de Natuur niet gelijk aan God, dan is de Natuur iets in God, dan is in de Natuur het Godswezen.
Identificatie zou het Godsbegrip toch ook geheel opheffen, want als men zei „Alles is God", en men wees dit of dat aan, dan zou de vraag opkomen: Maar wat voor reden is er om dit of dat afzonderlijk, of dit of dat tezamen, het Al, nu ook nog God te noemen? Bij een werkelijke identificatie kan men niet beter doen dan den overbodigen en verwarrenden term God zoo spoedig mogelijk te schrappen. Wanneer de pantheist dit niet wil, en zegt het religieus niet te kunnen doen, dan is dit een bewijs dat hij God niet laat samenvallen met de Wereld, en dat voor zijn besef God een werkelijkheid is die haar eigen bestaan heeft. Misschien kunnen twee termen dienstig zijn om een onderscheid aan te geven. Veronderstelt, dat men de dingen goddelijk noemt, en het geheel der dingen, het Al, goddelijk, dan ware dit een kwantitatief pantheisme te noemen; maar

als men met het Goddelijke iets essentieels wil aangeven in de dingen afzonderlijk en in hun samenhang, dan is er van kwalitatief pantheisme te spreken. Veronderstelt verder, dat men het onhoudbare van het eerste standpunt kan aantoonen als overbodig of zinloos, dan zou men het tweede nog overhouden, en moeten erkennen dat hierin van identificatie geen sprake is. Het eenige, wat valt op te merken, is dat er in het dicht bij elkaar stellen van God en Wereld een nèiging kan liggen tot identificatie, die misschien leiden zal tot een proces van gelijkstellen, waardoor op den duur het Godsbestaan in de voorstellingen afbrokkelt tot het er uit verdwijnt. Dit is zeer zeker niet ondenkbaar.
De voorstelling, dat het Pantheisme God en Wereld vereenzelvigt, hetgeen een populair en gemakkelijk aanvaard verwijt is van theistische zijde, is dus onjuist gebleken. Van zuiverder gehalte is een andere voorstelling, welke het wezen van pantheisme tracht aan te geven, n.l. dat het gekenmerkt wordt door de Immanentie-gedachte. God is immanent, God ìn de Wereld, ín de Natuur, ìn den Mensch. En dan wordt hiertegenover de Transcendentie Gods geponeerd als karakteristiek van het Theisme: God èn de Wereld, én de Natuur, èn den Mensch. Deze voorstelling van immanentie mag zeker te berde worden gebracht, zij treedt duidelijk op den voorgrond; zij is dikwijls zóó zeer op den voorgrond getreden, dat het leek alsof God en Wereld geheel samenvielen. De immanentie kon geheel den schijn aannemen van identificatie, en niet onwaarschijnlijk is het, dat menig pantheist in zijn levensbesef ook geen onderscheiding meer voelde. De identificatie ligt dan in het verlengde van de immanentie.
Wat nu die te erkennen immanentie-voorstelling betreft, heeft men daarin een goed criterium om het onderscheid tusschen Pantheisme en Theisme te bepalen? Wij gelooven het niet. Al dadelijk hierom niet, omdat immanentie een zinledigheid is, zonder transcendentie. Transcendent zou God kunnen gedacht worden absòluut; God boven en buiten de wereld — in het zoogenaamde Deisme, waarover wij niet verder spreken willen om niet door een te veel af te schrikken, kan men dit vinden. Een God los van de wereld is te denken, transcendent alleen dus, maar hoe kan een immanentie plaats vinden, „een inwonen in", als hier geen sprake is van weer dat eigen Wezen, hetwelk van de Wereld te onderscheiden is en dus als transcendent moet worden aangeduid? In het Pantheisme valt het accent op immanentie, maar meer ook niet — de transcendentie Gods, die alle identificatie-voorstelling teniet doet, is er verondersteld. Omgekeerd moge in het Theisme de transcendentie-gedachte op den voorgrond staan, men zal daar de immanentie-voorstelling ook vinden. God is in de Wereld en werkt in de Wereld, Zijn kracht

leeft in de Natuur en richt de Menschheid; feitelijk is ook het theisme vol van immanentie-voorstelling. Al lijkt ons dus het criterium der immanentie meer juist dan dat der identificatie, het helpt allerminst om de zaak zuiver te stellen, hetgeen toch noodig is, wil men verder komen.

Aan algemeene beweringen heeft men in het geheel niets. Wanneer verkondigd wordt, dat het Pantheisme Gods bestaan opheft, men denke aan Schopenhauer's uitspraak, dan kunnen wij dat naast ons neerleggen. Ook de bewering, dat het Pantheisme aan God zijn heerlijkheid ontneemt, omdat het God in de Natuur betrekt en als 't ware in een mechanisme doet opgaan. Op z'n best zou dit kunnen gelden van een dusgenoemd kwantitatief pantheisme, maar ook dan blijft het de vraag, of men daarin de Natuur zelve mechaniseert. Elke eenigszins fijnere Natuur-beschouwing doet dit niet; zij gaat de Natuur als een fijn weefsel van geestelijke krachten zien. Het verwijt van mechaniseering en aantasting van de heerlijkheid Gods kan minstens zoo sterk gelden van een Theisme, opzettelijk zeggen wij niet van hèt Theisme, maar van een vulgair Theisme, waarin God tot een op z'n Zondags getooide pop is geworden, die op een troon boven het Heelal is geplaatst, een idool voor de menigte beneden.

Met bovenstaand vrijwel negatief resultaat voor oogen — noodwendige vóórarbeid om het terrein te zuiveren — moet nu op een andere wijze te werk worden gegaan. Men kan niet anders doen dan in de Godsvoorstellingen, in den levenskijk, het aanvoelen der werkelijkheid, die in Theisme en Pantheisme voorkomen, doordringen om er den zin van te vatten en de sfeer in zich op te nemen, waarvan zij getuigen. Bij voorkeur gaan wij daarbij uit van pantheistische gedachten en gewaarwordingen, en wel omdat de theistische in een christelijke wereld overheerschend zijn, zeker in een kerkelijk-dogmatisch-christelijke, en ook omdat de pantheistische omschrijvingen goed laten gevoelen, wat men van God niet wil zeggen in theistischen zin. [1]) Om niet willekeurig te werk te gaan en tevens om ons te beperken, nemen wij een paar onwraakbaar klassieke voorbeelden van pantheistische Godsbeschrijving uit de Indische Baghavad-Gita. [2]) Hierbij kunnen wij drie trekken van pantheisme laten uitkomen: de neiging om het Godswezen niet te omlijnen, het weefsel van woorden wordt zoo weinig mogelijk strak getrokken; ten tweede de beschrijving van de Godheid als een Ge-

[1]) Voor theistische Godsbeschrijvingen verwijzen wij naar bl. 63—71, 84—88, 86—90, 102—107.

[2]) Naar de Nederlandsche bewerking van Louis Kes. Zie boven bl. 109, 110.

steldheid, niet als een persoonlijk Wezen; en in de derde plaats een doen opgaan van den mensch in dat wezen Gods.
Het Allerhoogste voorgesteld als D a t, het neutrum ten teeken van onbepaaldheid, komt men meermalen in het Epos tegen. Een duidelijk specimen hiervan is deze beschrijving: „Zelf geen organen bezittende, wordt D a t toch door al de zinnen en vermogens weerkaatst; aan niets gehecht zijnde en toch alles schragende, geen eigenschappen bezittende, en toch de waarnemer van al de eigenschappen; in en buiten alle wezens, onbewegelijk en bewegelijk, door zijn ijlheid niet te onderscheiden, nabij en veraf is D a t." Opmerkelijk is, dat het afwijzen van bepaaldheid leidt tot het aanvaarden van àlle bepaaldheid. De Godheid bezit geen eigenschappen en is toch de waarnemer van alle eigenschappen, de Godheid is ver èn nabij. Er wordt in de beschrijving gezocht naar een zekere stabiele rust; de activiteit is haar vreemd. „Het Allerhoogste Zelf, dat zonder begin is, zonder eigenschappen, onvergankelijk, handelt niet, ofschoon in het lichaam gevestigd, noch wordt het door handelen besmet, o Zoon van Kuntî."
Het Absolute als een Gesteldheid komt uit in de volgende verzen: „Ik ben de oorzaak, Ik ben de voortbrenging en de oplossing van het gansche heelal. Er is niets dat boven Mij gaat, o Dhananjaya, alle dingen hangen aan Mij als parelen aan een snoer. Ik ben de smaak in het water, O Zoon van Kuntî, het stralende in de zon en de maan, het mystieke woord OM in al de Veda's, het geluid in de ruimte, het mannelijke in den man, Ik ben de zoete geur der aarde, de glans in het vuur, het leven in alle schepselen, en de strenge oefening in de asceten. Ken Mij, O Zoon van Pritha, als het eeuwige zaad van alle schepselen. Ik ben de wijsheid der Wijzen en de kracht van de sterken." De Godheid een inwonend Beginsel, aldus is de quintessens dezer voorstellingen.
In de derde plaats een getuigenis omtrent ver-ééning met de Godheid. „Vier klassen van rechtvaardigen vereeren Mij, O Arjuna, de lijdenden, de zoekers naar Waarheid, zij die naar geestelijke bezittingen haken en de Wijzen, o Zoon van Bharata. Van hen is de Wijze, voortdurend in Yoga zijnde, de eenheid vereerend, de beste; want ik ben den Wijze dierbaar bovenal en hij is Mij dierbaar. Verheven zijn zij allen, maar Ik acht den Wijze waarlijk als Mij zelf, want hij, met het zelf een geworden, verblijft in Mij, het hoogste Pad." De geloovige gaat in God op; hij wordt Brahma. Hier komt men het dichtst bij de identificatie, waarover wij spraken, maar het God worden is een goddelijk worden, eer een naar aanleg 't hoogste worden in zijn menschelijkheid, dan het worden van een ander wezen, dat men voorheen niet was. Het begrip Brahma kan een Wezen

boven de menschheid èn een Gesteldheid in de menschheid beteekenen, en het tot vereenzelviging toe naderen van den mensch tot God is pantheistisch een zedelijk-geestelijk gebeuren.
Maken wij ons nu los van deze klassieke uitbeeldingen, en vragen wij ons af, onder welke invloeden ook thans het pantheistische geloofsgewaarworden zich het sterkst uit, dan kunnen wij achtereenvolgens enkele belangrijke factoren noemen. Een overwegend wijsgeerige wereldbeschouwing zal tot pantheisme praedisponeeren, een wijsgeerige visie welke, de eenheid aller dingen in de zichtbare werkelijkheid geconcentreerd, voor zich plaatst. Men zegt wel, dat het pantheisme met religie niets of weinig te maken heeft; dit is niet waar, behoeft althans niet waar te zijn, daar er een heel duidelijke inslag van religieus leven in Pantheisme aanwezig kan zijn; maar dat pantheisme veelal beschouwend wordt opgebouwd, is onweersprekelijk. Kosmologische beschouwingen dringen tot het aanvaarden der zichtbare werkelijkheid als een samenhangende ordening, en de grondvesting dier ordening wordt het ééne wezen aller dingen. Pantheisme hangt ten nauwste samen met den kosmologisch-wijsgeerigen kijk, die Monisme heet. Wij mogen hierbij wel even waarschuwen voor misverstanden. Het Monisme behoeft volstrekt niet te zijn een vervlakkende leer, waarbij alle tegenstellingen worden opgeheven en alle oneffenheden weggestreken, het Monisme kan zeer wel plaats laten voor geweldige spanningen zelfs, bovenal in de geesteswereld, maar het is zeker hierdoor gekarakteriseerd dat het geen absolute tegenstellingen aanvaardt, en een — zij het allicht slechts transcendent te denken — verzoening van tegenstellingen in een allesbeheerschende Eenheid veronderstelt. Hiermee wordt een overgang licht gevonden tot het Pantheisme, dat in zijn Godsbeschouwing een religieus element medebrengt. Op den bodem van een wijsgeerige monistische beschouwing zal het Pantheisme als een godsdienstig wereldbesef rijzen. [1])
De bodem van het Pantheisme kan echter ook een heel andere zijn. Meermalen hangt het samen met een aesthetische beleving van de werkelijkheid. Het is de vertolking dan van heerlijkheids-gewaarwordingen bij dichterlijk-gestemden. De wereldpoezie is vol van pantheistische sentimenten. Neemt Goethe, of Walt Whitman of Rilke, of van Eeden in zijn vroegere jaren, 't is niet moeilijk om een bloemlezing van schoonheids-pantheisme samen te stellen. In ontroering weet men zich één met gansch de levende wereld, één met den Geest die alles draagt, één in zichzelf. De beroemde passage uit de Faust zegt het ons in haar exclamatie:

[1]) Op de kwestie monisme-dualisme komen wij nog terug.

Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles,
Warum ich bat, du hast mir nicht umsonst
Dein Angesicht im Feuer zugewendet.
Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, sie zu fühlen, zu genieszen. Nicht.
Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur.
Vergönnest mir, in ihre tiefe Brust
Wie in den Busen eines Freunds zu schauen.
Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrst mir meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen
Und wenn der Sturm im Walde braust und knarrt,
Die Riesenfichte stürzend Nachbaräste
Und Nachbarstämme quetschend niederstreift,
In ihrem Fall dumpf hohl der Hügel donnert,
Dann führst du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst; und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.

Waarop ik attent wil maken in de aesthetisch-pantheistische levensvisie, dat is — wat in de laatste regels tot uiting komt — het met een zekere Wonne en ontroering in zichzelf ingaan. Op een andere wijze dan in het Theisme openbaart zich ook hier een sterk egocentrische trek, die het menschelijke gevoelsleven eigen is. Maar terwijl in het Theisme de aandachtsbepaling bij het eigen ik gewoonlijk van zedelijken aard is, het ik in zijn kleinheid en zondigheid ten overstaan van de Heiligheid Gods, is in het pantheisme overwegend het verwonderende en bewonderende mysterie-gevoel. Wat ben ik een wonder-wezen in het groote wonder-wezen aller Werkelijkheid! Dit kan in deemoed en dankbaarheid doorleefd worden.
Weer iets anders genuanceerd, meer sociaal gericht, zoo zou ik het willen uitdrukken, is een pantheisme, dat aan het voorgaande na verwant vooral den blik gericht houdt op der menschheid eenheid en op hare toekomst. Er is dan een levenswarme blijdschap in menschen en een mooie verwachting omtrent hen. Wij luisteren even naar een paar strofen van Whitman:

There is no endowment in man or woman that is not tallied in you;
There is no virtue, no beauty, in man or woman, but as good is in you;
No pluck nor endurance in others, but as good is in you;
No pleasure waiting for others, but an equal pleasure waits for you.

Whoever you are! Claim your own at any hazard!
These shows of the east and west are tame, compared with you;
The immense meadows — these interminable rivers — you
are immense and interminable as they;
You are he she who is master or mistress over them,
Master or mistress in your own right over nature,
elements, pain, passion, dissolution.

Religieus, diep religieus kan dit Pantheisme zijn. Men heeft van een ander standpunt, ook al zou men meenen dat de eigen godsdienstigheid sterker is, gelijk men dan meent: persoonlijker, geen recht om aan de toekomst-voorspellende, menschen-verheerlijkende pantheistische levensvisie deze genade van geloovigheid te ontzeggen. Men moet aanvaarden, zoo goed als men voor zichzelf erkenning van het eigene mag vragen, wat Kees Meyer b.v. getuigt: „Wij belijden onzen „God" in 't leven zelf en door te leven: elk oogenblik waarin wij sterk-bewust en dieper leven, als 't leven ons tot in de ziel ontroert, het is een oogenblik in den dienst van dezen God gesleten, omdat wij er door helpen bij het eenig, eeuwig streven, hetwelk de wereld in stand houdt en vervult: het leven n.l. tot al hooger bewustheid te doen stijgen, al dieper en intenser te doen worden in het meest bewuste schepsel, den mensch... Een nieuwe wereld zou er komen en een mooie toekomst rijzen, wanneer wij allen maar altijd gevoelden, dat heel ons leven religieus kan wezen en 't i s, juist dàn als we het heerlijk en vol leven, het leven vol blijdschap en gerust."

Wanneer wij nu deze beschrijvingen beëindigen en het geheel overzien, dan lijdt het geen twijfel, dat wij te doen hebben met tegenstellingen en nuanceeringen. Theisme en Pantheisme toonen een verschillend beeld, omdat zij tegengestelde strekkingen in zich hebben. Er ontstaan spanningen in uiterste: er is een Theïsme dat alle pantheisme afwijst, gewoonlijk smaden zal als verwatering van voorstellingen en ontluistering Gods — dit geldt een dogmatisch-kerkelijk theisme hetwelk zich fel afwendt; omgekeerd is er een Pantheisme, dat geenerlei verbintenis zal kunnen vinden met het Theisme, dat dan ook gewoonlijk alleen in dezen vorm wordt gekend, en waarvan men zich met afschuw afwendt: welk een God, die God als Mensch in 't groot, als een in de hemelen geheven Iemand. Het kan echter ook gebeuren, dat men het onderscheid vinden kan in nuanceeringen, als gevoeld wordt dat theistische en pantheistische voorstellingen elkaar voortdurend raken; dan zullen de spanningen zich ontspannen.

Men brengt wederzijds bezwaren in: van pantheistische zijde tegen

den God, zoo ver af, het al te menschelijke der voorstellingen, het dogmatisch-bepaalde, de omgrenzing van een persoonlijk God, de twee-heid van God en mensch [1]); van theistische zijde tegen het ontastbare en vloeibare der pantheistische bepaling van onbepaaldheid, het God en mensch niet van elkaar kunnen onderscheiden. Aan weerskanten zijn er enkele behoeften en innerlijke verzekerdheden, welke zich sterk doen gelden: aan pantheistische zijde de behoefte aan vereening, het besef van gemeenschap tusschen God en mensch en wereld; aan theistische de verzekerdheid van distantie, vooral in het zedelijke ervaren als de volkomene tegenstelling tusschen den heiligen God en den onheiligen mensch, het gevoel dat God als God van openbaring alleen gekend wordt, als Hij niet vereenzelvigd wordt met den mensch, de ervaring van nadering tot een Gij, tot Wien men zich verheft in het gebed. In het opstel van de Koning over het Theisme is het niet verwonderlijk te lezen, dat het dramatische levensgevoel, dat in het Christendom gekend wordt, het geloofsleven een sterk christocentrisch karakter doet aannemen. Een christocentrische Godsvoorstelling met hare menschelijke trekken zal zeker theistisch zijn.
Niet zoozeer van godsdienstige als wel van wijsgeerige zijde kan men ook zijn bezwaren jegens elkander inbrengen. Prof. dr. A. Bruining in een studie over „Pantheïsme of Theïsme" wijst dit als de „Achillespees van het Pantheïsme" aan: „Het heeft geen plaats voor het feit van het bestaan van individueel bewustzijn; geen antwoord op de vraag, hoe het Aléëne zich zelf komt te aanschouwen als gesplitst in een oneindig aantal in onderlinge relatie staande individuen; of — anders geformuleerd in overeenstemming met een ietwat gewijzigden vorm, eene ietwat andere uitwerking der theorie — hoe de ééne inderdaad onafgebroken stroom bepaald van geestelijk gebeuren het karakter krijgt van gedeeld te zijn in een aantal relatief zelfstandige kringen". [1]) Dit lijkt ons een sterk argument, maar het is duidelijk, dat een verdediging van het pantheisme van wijsgeerige zijde zich direct zal werpen op die laatste woorden en wijzen op „relatief zelfstandig", en dan zal opkomen tegen een dualisme, waarbij alleen van volkòmen zelfstandig sprake zou zijn, terwijl hier toch een monisme als mogelijk wordt verondersteld.
Met opzet hebben wij de begrippen Monisme en Dualisme zoo weinig mogelijk genoemd, en wel omdat wij van de religieuse bespreking van de Godsvoorstelling niet wilden afglijden naar een wijsgeerige. Wij roeren deze kwestie, die een buitengemeen splinterige is, waarbij het bovenal aankomt op nauwkeurige onderscheidingen en scher-

[1]) Men leze het genoemde artikel van Proost.
[2]) Verzamelde Studiën, dl. 2, 145, 146.

pe definieeringen, ook nu slechts even aan. Men kan zeker zeggen, dat het godsdienstig pantheisme geneigd is te leunen tegen een wijsgeerig Monisme, en het theisme tegen een Dualisme. Alle uiterste standpunten laten dit duidelijk zien. Maar ook hier, en dit correspondeert met hetgeen Pantheisme en Theisme te zien geven, zijn er de overgangen [1]), en kan het ook heel wel geschieden, dat men krachtens zijn inzicht monist blijft bij een levensbesef, dat dualisme insluit. [2]) Dit is niet inconsekwent, als er een monisme verdedigbaar is, waarvan wij overtuigd zijn, waarin voor tegenstellingen plaats blijft. Ons is het wereldbeeld een werkelijkheid vol tegenstellingen, saamgehouden toch in de eenheid van Gods wezen.
Daarom is ons ook onaannemelijk — principieel onaannemelijk — de theologie, boven in onze Kenschetsingen beschreven, van Barth en Brunner [3]). Zoowel de fundeering als de uitwerking hunner theologisch-christologisch-soteriologische beschouwingen gaan tegen alle vrijzinnige visie der werkelijkheid in. Wel kunnen daarbij ons imponeeren enkele momenten in hun verklaringen omtrent de Majesteit Gods, maar dit doet hun standpunt nog niet deelen. Hun absoluut dualisme kan een tijdlang tot een profetisch getuigenis worden, maar moet m.i. op den duur onoverkomelijke bezwaren gaan

[1]) Persoonlijk stellen wij ons op theistisch standpunt. Wij aanvaarden een persoonlijk God, al wijzen wij zeker af een God als persoon. God is ons geconcentreerde Wil, Activiteit, Stuwkracht, Macht. Toch zijn wij ons bewust van een pantheistische strooming door ons geloofsleven, welke vooral gevoed wordt door besef van eenheid met God, menschen en kosmos. Een sterk kosmisch levensbesef zal tot pantheisme doen neigen. Over dat kosmische zie boven bl. 61, 62.
Eigenaardig is om Proost in zijn opstel te hooren verklaren, dat zijn sympathieën uitgaan „naar het Pantheïsme, niet gansch zonder theistischen inslag" en de Koning te hooren zeggen, dat „ieder geloof, ook al is het nog zoo theïstisch, zijn pantheïstische momenten heeft".

[2]) Als voorbeeld noemen wij den theistischen, rechtsmodernen prof. Heering, die in een brochure: „Zonde en Schuld naar Christelijk besef" deze confessie geeft: Onze geloofsstellingen zijn niet altijd met elkaar overeen te brengen. Ik geloof, dat God almachtig is, Schepper en Bewerker aller dingen, en tegelijk geloof ik, dat God heilig is, en in eeuwige onverzoenlijkheid met de zonde, waaraan Hij geen deel heeft. Ik geloof, dat ik, zooals ik ben, een schepsel Gods ben, en tegelijk geloof ik, dat alleen het Godskind in me Zijn schepsel is. Ik geloof, als ik aan mijn verleden denk, dat ook de zonde daarin heeft moeten zijn, en tegelijk geloof ik, als ik aan heden en aan toekomst denk, dat ik slechts te kiezen heb tusschen God òf de zonde.
De laatste reeks geloofsstellingen liggen dichter bij mij, zij liggen in mijn ervaring. Doch geen van beide reeksen kan ik missen. Ik zie geen brug, al geloof ik, dat God haar ziet. In den vrede Gods, die alle verstand te boven gaat, meen ik haar soms te grijpen. Ik ben monist, omdat ik geloof in een Eenheid bij God, alleen voor Zijn oog zichtbaar, maar dualist uit ervaring, — en ik houd het er voor, dat hij, die buiten dit dualisme om het monisme bereikt, dit standpunt te goedkoop verkregen heeft." (bl. 17).

[3]) Zie boven bl. 86—88.

opleveren voor het denken, ook voor het gemoeds-gelooven. Gedachte over dit dualisme roept onwillekeurig nog even het tegenovergestelde beeld op van het monistische Godsbeeld, dat van den wordenden God.[1]) Het komt mij voor, dat een vrijzinnige theologie daaraan zich principieel veel meer gelegen kan laten liggen, vooral zooals het uitgewerkt wordt door van Senden, die ook kosmisch er in doordringt. In het Tijdschrift voor Wijsbegeerte April 1927 bl. 106 heeft hij zijn Godsvoorstelling nog eens gegeven. „God en wereld, wij leeren ze verstaan als concrete eenheid. Het zijn, het is niet het volstrekt-andere ten opzichte van het worden, het wordt âan het worden als ermee één openbaar. Wij mogen de wereld kennen als wereld van wording en wisseling, en wij kennen ze als zoodanig veel beter dan de voorgeslachten, de woorden: wording en wisseling der wereld houden voor ons in een veel verder dan voor hen reikend perspectief. Maar deze zelfde wereld, ze is tegelijk te zien, beter: ze *moet* overeenkomstig eigen wezen gezien worden als het tijdloos-Eéne. In laatste instantie is het hetzelfde, hetgeen dat is en dat wordt. Zoo moet ook verstaan worden de vaak misverstane uitdrukking: de wordende God. Wel verstaan houdt deze uitdrukking in, dat in deze wereld (naar hare zijde van het worden) als God aan den dag treedt hetwelk van deze wereld (naar haar zijde van het zijn) immer het verborgen bewegend beginsel is". Een denker als dr. van Senden komt uit boven de beperkte inmmanentie-voorstelling, die oorspronkelijk de voorstelling gekenmerkt heeft, en boven het anthropocentrische gezichtspunt, dat de theodicee karakteriseert, welke men in de beschouwingen van Wells en van Amerikanen vindt. Het was hun een te gemakkelijke vondst. Wij vreezen echter, dat de voorstelling van den wordenden God haar oorsprongsfout niet voldoende zal kunnen teniet doen, om haar theologisch onder dezen naam werkelijk te doen aanvaarden. Zij is te anthropomorf gevormd, te Amerikaansch-anthropomorf in haar verheerlijking van het democratische Godsleven.
Het is duidelijk, dat in een zoo veelzijdig gerichte geloofsrichting als de vrijzinnige, de namen theisme en pantheisme niet afdoende stempelen. Over het algemeen is dat met de Godsvoorstelling het geval. Wie nu eens wil weten, wat nu precies dè vrijzinnige Godsidee is, of wie zich tot de vrijzinnigheid aangetrokken gevoelende, nu zoo maar van daar zijn Godsvoorstelling hoopt te halen, moet wel bedrogen uitkomen. Men kan wel principieel lijnen trekken, waarbij het dan ook wel blijkt, wat men aan die zijde heeft af te wijzen als onaannemelijk, niet geboren uit de gevoels- en gedachtesfeer van het vrijzinnige gelooven. De Godsvoorstelling is

[1]) Zie boven bl. 78—84.

geen begin, maar een uitkomst. Zij is afhankelijk van persoonlijken aanleg, van een cultuurvorming, en historisch zijn heel wel onderscheidene trekken op te merken. Wanneer men een groot geheel overziet, b.v. de periode der Christelijkheid, dan is het dunkt mij opvallend, dat de overheerschende trek van geloovigheid in het Christendom een theistische is, maar dat tegelijkertijd een zeer belangrijke onderstrooming van pantheisme aanwezig is. Hierbij is niet het belangrijkste de Gods-beschouwing, maar de wijze van Godbeleven. In de mystiek zal de pantheistische strooming zich het duidelijkst openbaren; de theistische in de moreele houding, of anders en beter gezegd, in de houding van den mensch als zedelijk wezen tegenover God. De kerkelijke populaire geloovigheid is theistisch; daar is naar onze meening het sterkst dat theisme, hetwelk wij in ons denken niet aanvaarden kunnen en voor de geloovigheid zelve ook duchten, omdat zij het innerlijkste en innigste verband tusschen mensch en God moet verbreken. [1]) Aan de theistische geloofszijde zal men minder kosmisch beschouwen en levensbesef vinden dan aan pantheistische, er zal een sterk individueel, allicht individualistisch leven zijn, dat zich uit in daadkracht en door impulsen wordt beheerscht; aan de pantheistische zijde is meer beschouwend leven, een neiging tot een abstracte behandeling der dingen. Het theisme kan gemàkkelijker godsdienstig zijn, is meer dirèct godsdienstig, dan het pantheisme; als het pantheisme diep-religieus is, zal het zeer spiritueel zijn. Theisme zal nog godsdienstige vormen handhaven en een schijn van vroomheid dragen, ook waar de werkelijke geloovigheid der zielsverbondenheid met God verstard is of verloren ging; pantheisme heeft niets om zich achter te verschuilen en lokt dan ook het spoedigst het verwijt uit van klaarblijkelijke leegheid. In Pantheisme en Theisme beide kan goddank die zielsgemeenschap met God bestaan, die geloovigheid tot vroomheid stempelt. —

Wij gelooven onze taak van behandeling van het onderwerp De Godsidee te kunnen gaan eindigen. Niet natuurlijk, dat alles wat belangwekkend zou kunnen zijn, gezegd is, maar hetgeen ons voor oogen stond, om de principes der vrijzinnige Godsidee aan te geven en toe te lichten, hebben wij op onze wijze volbracht. De grondslagen zijn aangewezen, en ook is wel inhoud gegeven. Wat ons nog rest, is de strekking er van tenslotte in het licht te stellen. De Godsidee is de bekroning van een naar God gericht leven. Hierbij hadden wij voortdurend op 't oog het leven van den modernen mensch.

[1]) Dat dit verband houdt met de tegenstelling Arisch-Semitisch, waarover in hoofdstuk IV gehandeld is, staat ons vast. In alle Semitische religies een forsch tegenover elkaar stellen van God en mensch; in Indische godsdiensten een mogelijkheid om Brahma gelijk te worden.

Onder modernen mensch verstaan wij den cultuurmensch, die geworteld staat in het geestesleven van den modernen Tijd. Die moderne Tijd is niet de dag van gisteren of heden, maar een ruime periode in de Westersche beschaving, eene van eenige eeuwen. Hij gaat met zijn oorsprongen terug naar de 12de, 13de eeuw en neemt een uitgesproken karakter aan in de 15de, 16de. Sindsdien zijn wel wijzigingen ingetreden, maar de gestalte is gebleven.
De moderne mensch is dus eenige eeuwen oud. Zijn geloofshouding is een andere dan die van voorheen, en ook anders dan die van den antieken mensch die nog in den modernen Tijd voortleeft. Als geloofstype laat hij iets eigens zien. Wanneer ik het begrip Humanisme opneem, zal dat strekken ter verduidelijking. Tegelijkertijd noem ik dan het begrip Reformatie. Men kan het eene van het andere niet scheiden. [1]) Beide hebben in onverbrekelijk verband met elkaar de wereld der geestelijke dingen omgewoeld. In ons land heeft een der grootste representanten van dat Humanisme geleefd, n.l. Erasmus, en de vraag ligt ons na, of wij niet zijn geestelijke nazaten zijn. Met trots is meermalen in het Nederlandsche volk gezegd, dat wij zijn issus de Calvin, maar zouden wij niet direct moeten roepen als vrijzinnigen, dat wìj zijn issus d'Erasme. Zoo er de mogelijkheid bestaat om een verbinding tot stand te brengen tusschen wat de geest van den éénen in ons heeft nagelaten, en hetgeen die van den ander tot bewustzijn heeft geroepen, dan zouden wij willen zeggen, dat wij uit het Calvinisme putten ons theocentrisch geloof, door Calvijn uitgesproken in zijn visie van Gods souvereiniteit, en uit het Humanisme ons bewustzijn van deelgenootschap aan God. God zij ons het Eén en het Al, in dat Eén en het Al is ons eigen wezen besloten. God zij het Absolute, en de mensch moge genoemd worden het relatieve, het relatieve leeft van uit het Absolute. Het zien van het Absolute drijft tot overgave; het weten van het absolute in het relatieve houdt de activiteit gespannen.
Als het waar is, dat vrijzinnigen kinderen zijn van het Humanisme, dan behoeven zij zich niet verplicht te achten om in een overigens eerbiedwaardige piëteit de antieke tradities, welke in het Calvinisme zich hebben vàstgelegd — helaas, naar ons oordeel, — onveranderd te bewaren. Het geloof der vaderen te handhaven kan voor vrijzinnigen geen plicht zijn; de geloovigheid der vaderen te evenâren moge hun een ideaal wezen. Gelijk de wind waait, en men weet niet van waar hij komt en waar hij henen gaat, naar dit beeld uit het Johan-

[1]) Zie de korte schets van het Protestantisme, waarin overigens het woord Humanisme niet werd genoemd, bl. 27—30. Wij verwijzen ook naar de indeeling bl. 214, 215, waar als gestalte van het Christendom werd aangegeven een anticonfessioneel cultureel Christendom.

nesevangelie [1]) is er een geest gekomen, die door de christelijke wereld ging en velerlei omverwierp. Die geest is een geest geweest, geboren in het Christendom, hetgeen niet mag worden vergeten. Veelal wordt gezegd, dat het Humanisme een terugkeer was tot den klassiek-Griekschen geest, tot een heidenschen geest, maar dit oppervlakkig oordeel wordt niet uitgesproken door de kenners der Historie. Zij weten, hoe het een geest was, uit het Heden geboren, zich richtende naar de Toekomst. Hij wilde Christendom, maar herboren Christendom, beinvloed dan ook door wat het klassieke Verleden te bieden had. Humanisme was een streven, dat zich niet altijd onder gunstige omstandigheden kon doorzetten; integendeel spoedig, doordat, ook in het Protestantisme, een reactionaire zin zich versterkte, werd het teruggedrongen en leefde het voort in slechts kleine kringen. Zoo is het thans nog, al heeft het in de 19de eeuw een tijdlang geschenen, alsof nu de groote doorbraak van een Humanistisch Christendom zou plaats vinden.
De voornaamste trekken van dat Humanisme zijn niet moeilijk aan te wijzen. Wij doen het liefst enkele grepen, als wij een reeks kenmerken vrij ongeordend na elkaar noemen: Persoonlijkheidsbesef. Vrijheidszin. Godsdienstige zuiverheid. Zedelijke hoogheid. Streven naar menschwording. Geloof in een zedelijke levensordening. Schoonheidsbeleven. Diesseitige godsdienstigheid. Humaan christelijk leven. Liefde voor de Natuur. Liefde voor het Leven. Levenshouding van beaming. Levensdurf. Behoefte aan denken. Opleving van wijsbegeerte. Zoeken van samenhang tusschen de groote levensmachten. Streven naar harmonie, naar een veeleenig geestesleven. Ervaringsreligie. Differentieering van geloovigheid. Anticlericalisme.
Natuurlijk kunnen veel strakker lijnen worden getrokken, en vooral historisch toelichtingen worden gegeven, wij willen slechts typeeren. [2]) Het is zeker, dat het boek door ons geschreven uit dien geest is ontsproten. Daarom moest het wel in menig opzicht radicaal uitvallen. De behandeling van het Christendom van uit deze humanistische gezichtspunten is ons het gewichtigste geweest. Het Christendom zagen wij als een veelheid van bewegingen. In geene er van gaat het op. Ook niet in de vrijzinnige. Wel is die voor ons besef degene, welke 't sterkste recht op betrouwbare waarheid en innerlijke waarde kan doen gelden. Het Christendom wordt van vrijzinnige ge-

[1]) Johannes 3 : 18.
[2]) Er is een onmetelijk uitvoerige literatuur over dit onderwerp. Wij noemen terloops de kenschetsingen in Eucken's prachtige werk: „Die Lebensanschauungen der groszen Denker" en aan de meer gedetailleerde studieën van Dilthey in zijn: „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation". In ons land hebben de professoren Huizinga en Lindeboom over het onderwerp waardevolle geschriften gegeven.

loovigheid uit beleefd met een strekking naar het universeele. Maar gelijk wel gebleken is, beteekent dit niet, dat men boven het Christendom uit moet. [1]) Op tweeërlei wijze is een streven naar universalisme mogelijk, door zich te bevrijden van wat men bezat, men wil als 'tware omhoog; en door zoo diep in te gaan op hetgeen men historisch heeft gekregen, dat men een gemeenschap bereikt met al degenen, die in hùnne religieën zich waarlijk vermogen te verdiepen. Deze kwestie van universeele tendens is een zeer gewichtige in den tegenwoordigen tijd; er zijn gedachten gewekt en idealen groeien omtrent een Katholicisme, waarin Roomsch en Grieksch Katholicisme en Protestantisme in innerlijke verandering zouden worden tot aspecten van wat het ééne Christendom dan kan zijn; er zijn pogingen gaande om het Christendom en andere religies elkaar te doen doordringen in plaats van weg te dringen. Dit zou de Zending in het Christendom op een geheel anderen grondslag stellen.

Een andere kwestie, welke vrijzinnigen sterk moge grijpen, is de verhouding van het persoonlijke en gemeenschappelijke gelooven. In het Humanisme en Protestantisme beide ligt de persoonlijkheidstendens. Een ieder zij voor zichzelf verzekerd in geweten en geloof. Op allerlei wijze is deze idee neergehaald of afgewezen. Het eerste, wanneer de gedachte ontaardde in een individualistisch zaligheidsstreven; het laatste, als de praktijk drong om de massa's terwille van het behoud van haar geloovigheid een documentair geloof in handen te duwen. Vrijzinnigen hebben een afkeer van beide, maar zij hebben tot heden den weg niet gevonden om aan deze rampen te ontkomen zonder tot andere noodlottigheden te vervallen. [2]) Merkwaardig is, dat zij op een gansch andere wijze ook in individualisme verstrikt zijn geraakt in de liberalistische strooming der vorige eeuw, die zoo weinig gemeenschap wist te bouwen. „Ieder voor zich" werd een leus bijna in Kerken, die de kerken geheel zou hebben doen afbreken, ware het niet dat deze daartoe in vroegere eeuwen te hecht waren gebouwd. En de massa's niet willende dwingen, hebben deze zich opgelost, en werden ongodsdienstigheid en onkerkelijkheid tot een cultuurstrooming. Wij leven in een periode, dat vrijzinnigen weer hunkeren naar Gemeenschap. Men wil in zijn geloof gevoed worden van uit Gemeenschap, maar de moeilijkheid is dat men deze eerst moet vormen, terwijl men dit niet kan, zoolang men slechts naast elkaar staat. Bovendien beseffen wij, dat dit een zeer samengesteld gebeuren is, en dat een kerkelijk-godsdienstige

[1]) Zie boven bl. 82—84, 203, 204.

[2]) Zij zullen de hoog-kerkelijkheid, een hedendaagsche strooming van vereeniging, niet kunnen aanvaarden. Zie hierover boven bl. 76, 77.

reconstructie zeer nauw samenhangt met een maatschappelijke. [1]
De maatschappelijke Gemeenschap, nationaal en internationaal ontbreekt; hoe zou dan zelfs met goeden wil zich een geestelijk-godsdienstige in eens vormen?
Hier staan wij temidden van vele hedendaagsche problemen plotseling voor de vraag der Toekomst. Waarheen stroomt het leven? Wij weten het niet. Ons geloof zegt: God leidt. Hoe? Wij blijven het antwoord schuldig, en hebben noch den moed noch het recht om ons te wagen aan voorspellingen. Om ons heen ziende hebben wij den indruk van veel verward denken en nog meer van zwak willen. Onze bede kan slechts zijn, dat het denken gezuiverd en het willen gesterkt moge worden. Door de inwerking van Gods geest. God leidt. Menschen afzonderlijk en menschen in groepen volgen, naar gelang zij onderscheiden kunnen, meer of min op den tast. Wij ook, dat zijn de vrijzinnig geloovigen, als personen en in hun organisaties. Zij vertegenwoordigen een cultuurstrooming. Het ideaal, dat wij koesteren, is dat hun sfeer gekenmerkt zal zijn door waarachtigheid en . . . voornaamheid.
Het groote beeld der Historie doet ons veel woelingen zien, met enkele richtlijnen er doorheen. God trekt deze. Overigens is veel duister, en God is ons het Mysterie des levens zelf. Toch, in die woelingen moet zich de Geschiedenis uitwerken, en daarin haar zin openbaar worden. Wij ziën met den Rus Berdjajew dit: „In der Geschichte gibt es keinen auf gerader Linie vollziehenden Fortschritt des Guten — einen Fortschritt der Vollkommenheit, kraft dessen die kommende Generation höher als die voraufgegangene stehe; in der Geschichte gibt es auch keinen Fortschritt des Menschenglückes — es gibt nur eine tragische immer tiefer reichende Erschlieszung der inneren Prinzipien des Seins, der allergegensätzlichsten Prinzipien, lichter wie dunkler, göttlicher wie teuflischer, Prinzipien des Guten wie auch Prinzipien des Bösen. In der Erschlieszung dieser Widersprüche und in ihrer Aüszerung besteht auch der höchste innere Sinn des historischen Menschheitsgeschickes". [2]
Dit gebeuren, gesteld onder de belichting van Gods Eeuwigheid, aanvaarden wij als onze mènschelijke Tijdelijkheid.

[1] Over de houding tegenover het maatschappelijke. Zie boven bl. 244—246.
[2] Der Sinn der Geschichte 264.

Men blijft staan voor het raadsel der menschelijke Persoonlijkheid, van het menschelijke zieleleven in zijn diepste wortelen en roerselen, van de menschelijke scheppingskracht, die volkomen mysterieus put uit ongeziene werelden, waaraan 's menschen geest deel heeft en waarin hij leeft door zijn fantasie, aanschouwing, intuitie of welken naam men aan die geheimenissen geven wil.

Er is geen menschelijk denken, geen wijsbegeerte of theologie, die tenvolle het geheim kan doorgronden van het verkeer der menschelijke ziel met de ongeziene krachten, waaruit zij leeft. Dit kan niet verklaard, dit kan slechts doorleefd worden. Maar dat kàn het dan ook. En dat is aller roem, want in die doorleving voltrekt zich de zin van ons leven, die ook de zin dezer wereld is.

Vertrouwen, dat is het eenig noodige om werkend in eigen ziel en in anderen te wekken, zelfs ook in deze moeizame tijd van negatie, het licht van de *onbezorgdheid* — dat is het staan boven alle onvruchtbare *bezorgdheid* als omkleed met Gods eigen schild.